3 1761 08149970 9

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Seizième année.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1883

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose actuellement de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris; *P. Chapuis* et *Eug. Dandiran*, professeurs à l'académie de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Satigny; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne; *Charles Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, docteur en théologie, à Genève; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 16

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

CE QUE NOUS SOMMES,

CE QUE NOUS CROYONS, CE QUE NOUS VOULONS

PAR

J.-F. ASTIÉ [1]

Le riche et important rapport dont nous venons d'entendre la lecture se divise en trois grandes parties. Des soixante pages dont il se compose, quarante environ sont consacrées à l'exposition de la question théorique : *quelle est l'attitude à prendre à l'égard de la Bible*, ou mieux, *quelle idée convient-il*

[1] Le titre que nous avons donné à ce travail ne saurait être le prétexte d'aucun malentendu : nous ne parlons pas au nom de nos fidèles mais trop rares abonnés; nous entendons encore moins donner le programme ou la profession de foi théologique du Comité de rédaction de la *Revue*. Toutefois, malgré les froideurs de l'isolement et les lourdes charges qu'il impose, ne serait-ce pas faire la part trop belle au pessimisme que de voir dans ce titre le bizarre *pluriel de majesté*, dont s'affublerait un solitaire campé sur un bloc de glace et cherchant à remonter le courant dans la débâcle générale? Ces lignes semblent devoir trouver quelque écho chez les hommes isolés, épars de côté et d'autre, éléments constitutifs de ce parti inconnu et méconnu dont l'avènement mettrait un terme, il ne faut plus dire à la crise, mais au marasme de l'heure présente qui se prolonge étonnamment. Heureux ceux qui, après avoir traversé le Jourdain, n'auront connu des haltes du désert que juste assez pour goûter la satisfaction dont parle le poète: *hæc olim meminisse juvabit !*

Pour comprendre le caractère et l'ordonnance de cette étude, il faut se rappeler qu'elle est un examen critique du rapport de M. le pasteur Furrer de Zurich, présenté à la réunion de la société pastorale suisse à Liestal (Bâle-Campagne) en août dernier.

de se former de ce livre? Des vingt pages qui restent, douze traitent du contenu de l'Ecriture, huit à peine sont réservées à la question pratique proprement dite : *comment doit-on présenter la Bible au peuple ?*

Le sujet s'était présenté à moi autrement : il me semblait que les idées théoriques sur l'Ecriture devaient être considérées comme connues de tous, et qu'il ne restait qu'à aborder essentiellement la troisième question, éminemment pratique et brûlante.

La seconde partie de ce remarquable rapport, *le contenu de la Bible*, pourrait être un piège pour la discussion. Je prends donc la liberté de faire remarquer à l'assemblée que, selon ma manière de comprendre la pensée du comité central, nous n'avons à nous occuper ni de la résurrection, ni de l'ascension, ni de la persistance consciente après la mort, d'une façon spéciale, mais seulement en tant que ces points, dont chacun pourrait faire l'objet d'une étude, rentrent dans le problème pratique de la troisième partie.

Ce qui confirme la pensée que la première partie du rapport aurait pu être abrégée et même résumée comme allant sans dire, c'est que celui qui vous parle — de la part duquel on aurait pu particulièrement compter sur des objections — est heureux de se déclarer pleinement d'accord avec le rapporteur, sauf quelques nuances sans importance. Moi aussi je vois dans la Bible le document historique d'une révélation successive, progressive, exclusivement morale et religieuse. Tout l'Ancien Testament est subordonné au Nouveau ; dans celui-ci les parties diverses sont plus ou moins importantes, suivant qu'elles reproduisent avec plus ou moins de fidélité la vie et l'esprit du Seigneur. Christ devient donc le centre et le critère de la révélation. Cette révélation, documentée par l'Ecriture sainte, confère à celle-ci l'autorité, bien loin de la recevoir d'elle ; le contenu doit se justifier par sa propre valeur intrinsèque, indépendamment de toutes les questions d'historicité et d'authenticité.

Cette révélation est avant tout une force divine, qui, en agissant sur la nature humaine, est nécessairement affectée

par les réactions diverses, les imperfections de celle-ci. Vinet écrit en 1840 à une personne qui lui avait demandé des directions sur la manière d'étudier les Ecritures : « dans toute cette étude de l'Ancien Testament j'aurais rencontré des hommes, j'aurais lu des écrits humains, plus humains en un sens, *que ne le concède une orthodoxie peu intelligente*, mais je ne m'étonnerais pas plus de ces hommes que de l'atmosphère qui enveloppe la terre, et à travers laquelle les rayons du soleil arrivent tels qu'ils doivent m'arriver et tels qu'ils ne peuvent m'arriver sous aucune autre condition. »

De ce caractère éminemment spirituel, dynamique, christologique de l'Ecriture, résulte un fait décisif : elle ne saurait faire autorité absolue dans les matières purement intellectuelles, d'un ordre scientifique ou même théologique. Il ne saurait plus être question de l'idée enfantine considérant tous les personnages dont il est question dans l'Ecriture comme autant d'organes divins, infaillibles, ne pouvant ni ouvrir la bouche, ni se mouvoir sans formuler les articles d'une dogmatique infaillible et définitive. Même dans les pays de langue française, tous les hommes qui ont le droit d'exprimer une opinion en ces matières ont rompu avec ces temps d'ignorance, avec ce moyen âge protestant, pendant lequel il n'était possible de croire en Christ que lorsqu'on avait débuté par s'incliner devant le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament proclamé infaillible dans toutes les parties et au même titre. Doctrines, constitutions d'Eglise, formes du culte, rien ne se présente revêtu d'un caractère définitif et obligatoire (voir là-dessus l'ouvrage de Bost père : *Recherches sur la constitution des Eglises*, dont Vinet faisait un si grand cas) : la personne de Christ et la conscience du fidèle demeurent les deux seules institutions de droit divin. L'Eglise est mise en demeure de se transformer de siècle en siècle, de s'édifier sur ces deux pierres angulaires, en comptant d'ailleurs sur le secours de l'esprit de Christ qui lui a été promis jusqu'à la fin des temps. N'oublions pas le point essentiel que Schleiermacher, plus que personne, a eu le mérite de remettre en lumière de nos jours : l'Evangile ne se comprend, ne se justifie que lorsqu'on en

fait l'expérience. La communion avec Christ demeure ainsi la porte étroite par laquelle il faut passer pour pénétrer dans le royaume des cieux et pour en comprendre les mystères. Nous dirons donc avec le rapporteur : « Il ne s'agit pas de découvrir de nouveaux mobiles moraux, d'inventer une religion nouvelle ; la révélation, l'explication suprême et définitive de tous les mystères divins, autant que l'esprit humain peut les concevoir, nous a été donnée dans la Bible. Toute tentative de dépasser la Bible n'est qu'un pas en arrière. »

Il ne me reste plus qu'à signaler quelques points de détail sur lesquels je suis pleinement d'accord avec le rapporteur et à ajouter enfin quelques réserves ou mieux demandes d'explications.

Si les protestants de langue française l'ont oublié pendant trop longtemps, il leur a été rappelé de nos jours que, d'après Calvin lui-même, il y a des réminiscences d'argumentation rabbinique chez saint Paul, et justement dans le fameux passage sur Sarah et Agar, signalé par notre rapporteur. En admettant les résultats de l'enseignement apostolique on n'est nullement tenu de considérer comme irréprochables, les considérants et les arguments par lesquels les écrivains les appuient.

Nous n'avons pas non plus oublié la sage réserve dont le grand réformateur a fait preuve, en s'abstenant de commenter l'Apocalypse. Il ne s'est pas cru autorisé à instruire les autres au sujet de cet écrit, si familier de nos jours à mainte cuisinière darbyste, tout à fait de force à en remontrer à son curé. Les conceptions dans lesquelles se complaît l'*Apocalypse* commencent à trouver toujours moins d'adeptes parmi les théologiens sérieux de nos contrées. Par contre nous sommes surpris de voir ce judéo-christianisme, occupant une place toujours moins grande dans notre piété, nous revenir par la voie de l'Allemagne, alors que l'Angleterre qui, pendant de longues années, nous a inondés de cette littérature frelatée, commence à ne plus en vouloir pour son propre usage. Il y a moins d'une année, on pouvait lire, dans un journal orthodoxe anglais, une assertion caractéristique, dont je regrette de

n'avoir pu vérifier l'authenticité : Le premier exégète du XVIe siècle aurait dit que, quand on ne l'est pas déjà, on devient fou en commentant l'*Apocalypse*.

La présence d'un élément judéo-chrétien dans l'Ecriture est donc hautement reconnue : cet élément commence à être hautement répudié.

S'il est vrai, comme le signale notre rapporteur, que les garçons en Israël, de même que chez le paysan vaudois, fussent seuls des enfants, nous sommes revenus de cette étroitesse hébraïque. L'Eglise libre du canton de Vaud décidait dans son dernier synode qu'il serait loisible à chaque congrégation particulière de laisser participer les femmes à l'élection des pasteurs. Il y a plus de trente ans, je ne me fis moi-même aucun scrupule à New-York de laisser voter les femmes lorsqu'il fut question de me choisir un successeur.

Que ces innovations venant des pays où règnent les sectes ne vous effarouchent pas trop, messieurs. C'est un conseil de prudence pastorale que je vous donne là, et non une recette de galanterie française, sur laquelle je ne m'estime nullement ferré : gardez-vous bien de vous brouiller avec les femmes. Dans certaines éventualités, les conservateurs pourraient trouver en elles un appoint qui ne serait pas à dédaigner, lorsqu'il serait question de remplir les églises ou d'assurer l'élection de pasteurs qui ne les vidassent pas.

Sur d'autres points, voici quelques réserves. Je ne réussis pas à comprendre ce qu'il pourrait y avoir de fâcheux à distinguer, dans les évangiles en général et surtout dans le quatrième, entre ce que l'écrivain sacré dit de Jésus et la manière dont l'évangéliste cherche à le comprendre, à s'en rendre compte. Cette distinction, si elle est praticable, n'est-elle pas d'accord avec le principe posé par notre rapporteur et en vertu duquel Jésus lui-même doit demeurer l'autorité décisive?

Je comprends encore moins comment notre rapporteur, qui nous a déclaré avec raison que le point de vue de la jurisprudence a troublé la limpidité de l'exposition de saint Paul et contribué à trahir la pensée religieuse et morale du grand apôtre, a pu se laisser aller à payer lui-même tribut aux

erreurs du passé sur cet article important. Sans doute la piété individuelle ne doit pas faire oublier l'ensemble, les individualistes ne doivent être ni des égoïstes, ni même des égotistes ; mais d'autre part il faut se garder d'accuser l'élément général et générique à tel point que les individus ne deviennent, comme le dit fort bien notre rapporteur, que de simples « feuilles sèches, éphémères de l'arbre de l'humanité demeurant seule permanente, réelle. » Il ne saurait donc y avoir une culpabilité de l'ensemble qui ne serait pas simplement la somme des culpabilités individuelles. Jusqu'à nos jours, on a sans doute voulu expliquer tous les mystères du péché et de la rédemption par un prétendu réalisme. Il faut se défier de cette hypothèse qui, sous prétexte d'expliquer des mystères, en crée à plaisir de plus grands pour se donner ensuite le plaisir de les expliquer, par de pures fictions percées à jour. Quant à moi, messieurs, je ne suis pas platonicien mais aristotélicien : la réalité c'est le particulier ; une prétendue totalité au-dessus, en dehors des individus, ne peut être tout simplement qu'une abstraction, qu'un mot, un nom. Avec le réformateur de Zurich, j'estime que nous naissons malades, ce qui est certes bien assez, mais nullement coupables. Il n'est pas d'autre péché imputable, irrémissible que celui que commet l'individu, le sachant et le voulant, en dépit des lumières de sa conscience. N'oublions pas que le moyen âge a tout sacrifié au point de vue juridique. Kant le premier a établi une distinction fondamentale en proclamant la supériorité de la moralité sur le droit. Cette distinction éminemment chrétienne, bien que pressentie par le stoïcisme, doit puissamment concourir à réformer, à transformer notre dogmatique, en la débarrassant des restes de légalisme, de formalisme, venus de Jérusalem et de Rome.

C'est aussi parce que le péché demande à être pris au sérieux qu'il ne peut être question, à mon sens, de statuer entre Dieu et l'homme un rapport d'*absolue dépendance*, comme le fait notre rapporteur. Si je suis absolument dépendant de Dieu, n'est-il pas lui-même responsable de tout ce que je fais ? Il ne reste plus alors que deux alternatives : ou Dieu est l'auteur du

péché, ou le péché cesse d'être péché. Ces deux hypothèses aboutissent à une même conclusion qui blesse la conscience chrétienne.

Sans doute, il ne règne pas entre Dieu et l'homme un rapport extérieur, mercantile. Il ne faut pas prendre la défense de la piété froide, calculatrice des Romains qui fleurit encore aujourd'hui en Chine, et en vertu de laquelle on n'honore les dieux qu'autant qu'ils commencent en tout premier lieu par remplir leurs obligations. Mais est-ce à dire que Dieu puisse agir arbitrairement, capricieusement, qu'il soit dégagé de toute obligation à notre égard? Dès l'instant où il a créé l'homme, il s'est engagé à le traiter en être moral, en agent libre. Je ne saurais donc admettre, avec notre rapporteur, que nous soyons entre les mains de Dieu « comme la terre glaise entre les mains d'un potier. » Que ces expressions soient, chez saint Paul, une simple hypothèse ou la rhétorique excessive d'un raisonneur à bout d'expédients, elles ne sauraient être invoquées à l'appui d'une conception évidemment née en dehors du christianisme qui ne saurait en être rendu solidaire.

Il n'est nullement question de méconnaître combien le calvinisme a été énergique, fécond, bienfaisant, viril ; mais toutes ces qualités, il les a possédées non *parce qu'*il était déterministe, mais *quoique* déterministe : parce qu'il était avant tout religieux, n'en déplaise à ces amplificateurs, à ces polisseurs d'antithèses et de phrases sonores qu'on appelle les rhéteurs. D'autre part, personne n'ignore que dans nos temps modernes le calvinisme a servi de transition naturelle pour aboutir à un déterminisme pur et simple, métaphysique, spéculatif et philosophique, qui a porté des fruits forts différents parce qu'il a des racines tout autres. Mais ce que la plupart de vous ignorent peut-être, c'est qu'au sein des seules églises calvinistes qui existent de nos jours, dans le seul pays du monde où les confessions de foi du XVIe siècle sont encore en pleine vigueur, l'esprit religieux est en bonne voie de se raviser. Il fausse compagnie au déterminisme, — traditionnel dans le monde religieux et à la mode dans le monde philosophique, — pour aller chercher son vrai allié dans la liberté. Je lisais dernièrement dans

un journal des Etats-Unis, le plus beau fruit du calvinisme, une série d'articles où l'on insiste sur les obligations, les devoirs de Dieu à l'égard de l'homme. Il ne s'agit plus d'une *massa perditionis* que le potier manierait à son gré ; on ne parle plus de sacrifier l'homme à une gloire arbitraire de Dieu, mais bien de le traiter en être libre, moral, pouvant accorder ou refuser sa collaboration pour l'œuvre que la sagesse divine s'est proposée en créant le monde. C'est dans ce même esprit que, contrairement à la déclaration de notre rapporteur, je n'éprouve aucun scrupule à déclarer que Dieu a besoin de l'homme. Oui, il a besoin de ce collaborateur, libre, moral, indépendant, pour réaliser le but qu'il a eu en vue en créant le monde.

Tout ce qui précède vous indique assez, messieurs, la conception fondamentale sur laquelle vos deux rapporteurs pourraient bien ne pas s'entendre. En abordant la seconde partie de notre étude, nous aurons l'occasion de voir s'il y a réellement désaccord ou non.

Signalons d'abord les points sur lesquels règne une harmonie parfaite. Les apôtres se sont trompés et sur la nature, et sur l'époque du retour de Christ. Il est évident qu'ils ont reçu les instructions éminemment spirituelles du Seigneur à travers le prisme de leurs conceptions judaïques. Il ne peut être question ni d'un rétablissement du peuple juif, ni d'un retour charnel du Seigneur pour régner sur cette terre par la force de son bras et réaliser ainsi le programme messianique que ses contemporains ont vainement essayé de lui imposer. Il a préféré la mort de la croix à la gloire éphémère, risquée que lui offrait la réalisation des espérances, des passions juives. Certainement il ne reviendra pas pour se donner un démenti à lui-même et pour offrir aux judéo-chrétiens, encore si nombreux parmi nous, l'occasion de prendre sur lui une éclatante revanche. Calvin ne paraît pas avoir partagé sur ce point les idées eschatologiques encore populaires parmi nous. Il range parmi les contes de vieilles femmes l'idée que Jésus-Christ puisse revenir un jour avec ses mains et ses pieds percés.

Sur l'article de la résurrection du Seigneur, la lumière est

déjà plus complète. Les documents renferment sans contredit des données contradictoires. Tantôt on fait agir et parler le Seigneur comme s'il avait possédé identiquement le même corps, physiquement et physiologiquement parlant, après qu'avant sa mort ; tantôt on le fait passer à travers des portes fermées, paraître et disparaître à volonté, ce qu'il n'aurait pu faire auparavant : jusqu'à sa mort le Seigneur est toujours ici ou là, comme nous tous soumis aux lois de l'espace et du temps ; après la résurrection ce n'est qu'accidentellement, pour un instant qu'il reparaît dans un lieu de l'espace. Avec votre rapporteur nous estimons qu'il faut mettre d'accord les données fournies par les documents, en les interprétant du point de vue spirituel de saint Paul. Personne ne saurait avoir de scrupule à préférer les enseignements motivés et réfléchis de saint Paul, le premier et le plus grand des théologiens, aux opinions, aux appréciations contradictoires des premiers chrétiens qui ont constaté, d'un façon assez incohérente, le fait de la résurrection de leur Maître, sans s'en rendre bien clairement compte. D'après Calvin, Jésus-Christ ressuscité possédait un corps qui n'avait pas besoin de nourriture. S'il a mangé ce n'est pas pour lui-même, mais en vue de ses disciples, pour leur donner une preuve éclatante de la réalité de sa résurrection. En tout cas Calvin n'hésite pas à déclarer qu'il y aurait eu manducation sans digestion. (Voir *Journal du Protestantisme*, juillet 1880.) Je crois donc à la reconstitution de la personnalité entière du Sauveur, esprit et corps ; ce n'est pas en vertu d'une illusion ou d'une vision, encore moins par suite d'une hallucination exclusivement subjective, que les apôtres et les premiers disciples ont cru voir leur Maître, l'entendre, s'entretenir avec lui. Il y a bien eu des actes objectifs, indépendants des fidèles dont ils ont été, à plusieurs reprises, les témoins. Seulement la personnalité entière, vivante, consciente de Jésus s'est montrée à eux sous cette forme qu'il avait revêtue dans cette condition nouvelle d'existence dans laquelle il était entré. L'Ascension a été la fixation officielle, en quelque sorte populaire, de la dernière de ses apparitions qui ont dû nécessairement prendre fin.

Je ne sais, Messieurs, si vous serez du même avis que moi,

mais il me semble que notre rapporteur fait un usage un peu arbitraire de certaines paroles de Jésus sur la croix (*mon Père, je remets mon esprit entre tes mains*) pour en conclure que l'activité du Maître sur cette terre se termine *en deçà* du sépulcre. Ne vous vient-il pas à l'esprit d'autres déclarations, tout aussi authentiques que celle-là, impliquant que l'activité de la personne entière de Jésus, bien que différente quant au mode, continue d'être très réelle après la résurrection ?

En ce qui concerne la personne même du Sauveur, je suis heureux de constater, à bien des égards, mon accord avec votre honorable rapporteur. Je le remercie en particulier d'avoir eu l'heureuse idée de s'opposer à un préjugé populaire, en vertu duquel les personnes s'intéressant particulièrement aux questions religieuses en seraient venues à faire oublier Dieu le Père pour ne s'occuper que du Fils. Votre rapporteur dit excellemment que c'est « exactement la même chose de dire j'aime Dieu le Père ou j'aime Jésus-Christ. Celui qui consacre sa vie à Christ la consacre au Père, et réciproquement. »

N'est-ce pas sur cette complète assimilation religieuse et morale que la conscience chrétienne a toujours fondé sa foi en la divinité de Christ ? Evidemment la filialité de Jésus doit être d'une espèce toute particulière, différant non seulement du plus au moins, mais qualitativement de celle de tout autre membre de la race. D'aucun autre individu, il ne saurait être dit, à aucun degré, qu'il est entièrement indifférent de dire j'aime Dieu ou j'aime cet homme-là. Ce qui prouve la filialité divine de Jésus, nous dit-on, c'est la sainteté de tout son être, son amour sans bornes, son ardente miséricorde, sa paix sainte et inaltérable, l'existence tout entière de l'Eglise chrétienne.

Et cependant le rapporteur ne parle pas de la divinité de Jésus-Christ. Si cette lacune ne doit s'expliquer que par le besoin de ne pas évoquer tout un ensemble de notions métaphysiques (préexistence consciente, incarnation, déité métaphysique) je ne puis qu'approuver la sage réserve de l'auteur : je ne me sens pas moins libre que lui à l'égard de ces diverses expressions, sans prétendre d'ailleurs me prononcer ici sur leur valeur intrinsèque. Mais toutes ces formules théologiques ne

sauraient faire perdre de vue le fait religieux et moral qui leur a servi de prétexte, fait que notre rapporteur lui-même paraît avoir affirmé, en déclarant totalement indifférent en pratique de dire : *J'aime Dieu le Père et j'aime Jésus-Christ*. Autant on doit se sentir en pleine liberté en face des tentatives de la théologie d'expliquer le fait, autant, surtout quand on se prononce contre l'atomisme et qu'on se donne pour réaliste, doit-on éprouver le besoin de retenir le fait fondamental qui a été le point de départ primitif, la base, le prétexte, si l'on veut, de toutes ces spéculations nécessairement revisables et problématiques. Nous disons donc, en modifiant légèrement le langage du rapporteur, que de tout temps la saine doctrine de l'Eglise a maintenu les deux éléments : Jésus fils de Dieu, c'est-à-dire sa divinité ; Jésus fils de l'homme, c'est-à-dire son humanité. La conscience chrétienne doit se contenter d'affirmer le fait qui s'impose à elle à la vue du Sauveur, sa divino-humanité, en laissant aux théologiens le soin d'expliquer le problème, si tant est qu'ils y parviennent.

Mais est-il vraisemblable qu'une lacune de cette importance soit purement accidentelle dans le travail de notre rapporteur? Peut-être trouverons-nous l'explication de ce silence dans ce qui nous est dit de l'existence du Sauveur. Il ne peut avoir fait de miracles, nous dit-on ; « si Jésus en avait fait, il nous apparaîtrait sur un fond sombre, en compagnie des magiciens, des schamanes, des solitaires, des ascètes. » En tout cas, si le Fils ne peut se commettre en pareille société compromettante, il est à craindre que le Père soit compromis sans retour. Car, comme l'a remarqué Rothe, Dieu a évidemment fait des actes de magie, il a été le seul, le grand magicien quand il a fait sortir ce qui est de ce qui n'est pas. Et si l'on ne veut voir dans le Créateur qu'un simple organisateur de la matière préexistante, toujours est-il qu'il a certes fait assez de miracles en établissant les lois et tout l'ordre admirable dont le monde nous donne le grand, le saisissant spectacle. Puisque le Père a fait tant de miracles, ne semble-t-il pas que le Fils qui le représente, à tel point que celui qui se consacre à l'un se consacre à l'autre, devrait au moins par analogie en avoir fait quelques-uns?

Notre rapporteur protesterait avec raison si on lui faisait dire : Jésus a été un simple bourgeois de la Galilée, le naïf et aimable jeune homme de M. Renan, nous prêchant une douce morale, la paix et la charité, l'amour de Dieu, la résignation aux décrets de la Providence. M. Furrer nous dit en effet que Jésus est devenu « le point décisif de l'histoire à laquelle il a imprimé une direction nouvelle. » Le rapporteur s'élève avec force contre cette notion « superficielle et mécanique de l'histoire qui sacrifie les individualités au développement général et nécessaire ; » il affirme que dans toutes les époques les grands mouvements spirituels sont partis « de la puissance intellectuelle de personnalités particulièrement douées de Dieu ; » si puissante que soit la fantaisie, remarque M. le Dr Furrer, elle ne saurait inventer ces personnalités créatrices, mettant en avant des idées destinées à transformer le monde. Or, dans cette galerie de personnalités créatrices, Jésus est sans contredit la plus remarquable, celle dans laquelle le logos divin a brillé non pas partiellement, mais dans sa plénitude, dans tout son éclat.

Eh bien ! malgré tout cela, Jésus n'aurait rien fait d'extraordinaire, sous aucun rapport. L'étude que nous venons d'entendre lui refuse, paraît-il, jusqu'à ces simples miracles de guérison que les négateurs les plus décidés du surnaturel accordent volontiers. Mais cette assertion, déjà étrange en elle-même, affirme un fait entièrement sans analogie. Les grands génies dans tous les domaines (imagination, science, guerre même) ont exercé sur leurs contemporains une influence intense, ont fait des choses extraordinaires. Jésus seul, qui a été le plus grand génie religieux, n'aurait déployé à aucun degré une action miraculeuse ? Et cependant notre rapporteur s'approprie cette parole :

> Er kam aus Himmels Ferne wunderbar,
> Der über alle Sterne im Schoss des Vaters war.

Jésus serait venu sur cette terre miraculeusement, l'union de la nature divine et de la nature humaine aurait constitué le mystère de sa vie, et cependant il n'aurait rien accompli de miraculeux ?

Ce serait cependant aller trop loin que de prêter ce langage à notre rapporteur ; il paraît bien admettre que, sur un point du moins, Jésus a fait quelque chose d'extraordinaire : « En contemplant Jésus-Christ crucifié, est-il dit, nous sentons jusqu'au plus profond de notre être la majesté de la justice divine, l'immense culpabilité de l'humanité. » Ici du moins le Seigneur paraît faire quelque chose de miraculeux dans le domaine juridique, moral. Nous voilà de nouveau en présence de cette conception réaliste de l'humanité, en vertu de laquelle Jésus se trouverait en rapport extraordinaire, miraculeux avec la justice divine, la culpabilité du genre humain et la rédemption. Ici du moins Jésus doit avoir fait quelque chose d'extraordinaire, il faut qu'il y ait miracle ou fiction.

C'est donc contre le miracle physique que porte toute l'antipathie de notre savant rapporteur. Si nous l'avons bien compris, il soutiendrait que, malgré son caractère moral et religieux extraordinaire, Jésus ne peut ni par lui-même, ni par le secours de Dieu, avoir accompli aucune action miraculeuse, ni sur le corps des hommes, ni sur la nature.

Ne vous semble-t-il pas, Messieurs, que pour avoir un pareil parti pris contre les miracles physiques, il faut posséder de fortes raisons ? Aussi notre auteur estime-t-il avoir découvert les plus décisives de toutes dans la nature même de la foi. « Ce n'est pas la seule raison, dit-il, qui m'impose cette conviction, mais encore mes besoins religieux les plus intimes. La négation du miracle est pour moi une portion intégrante de cette foi, dans laquelle j'espère vivre et mourir. »

Cette assertion est étrange. L'histoire est là pour nous apprendre que de tout temps, dans toutes les religions, la piété sérieuse, pratique a toujours été étroitement liée à la croyance au surnaturel, à des miracles plus ou moins authentiques. Notre rapporteur ne se ferait-il peut-être pas illusion, en se présentant comme une exception si éclatante ? Nous croyons être autorisé à répondre affirmativement, en nous appuyant sur les déclarations mêmes de notre collègue, M. Furrer. A peine, en effet, nous a-t-il déclaré que son opposition contre le miracle tient à des causes *religieuses*, qu'il a hâte d'ajouter dans la

phrase suivante : « Pour moi les lois de la nature sont des milliers de rayons divers de la volonté divine qui est la même pendant toute l'éternité. » Vous l'entendez, messieurs, il ne s'agit plus de religion, de rapports entre Dieu et l'homme, mais des rapports entre Dieu et les *lois naturelles qu'il a lui-même établies*. Voilà, prise sur le fait, *flagrante delicto*, la vraie cause de la profonde répulsion de notre auteur contre le miracle physique. Cette antipathie découle de certaines théories qu'il se fait sur les lois régissant le monde physique et sur les rapports de ces lois avec Dieu qui les a établies. Tout cela, vous le voyez, nous transporte dans le domaine de la nature, de la métaphysique si l'on veut, mais n'a rien à démêler avec la foi religieuse.

Je reviendrai plus tard sur la valeur de cette objection tirée de l'immutabilité des lois de la nature, mais pour le moment arrêtons-nous un instant à établir — il en vaut certes bien la peine — que, malgré ses déclarations, notre rapporteur ne raisonne pas religieusement mais philosophiquement : il argumente évidemment du point de vue d'un *mécanisme général qui serait la seule et unique loi pour l'univers entier, dans toutes les sphères*, sans exception aucune.

Je ne chercherai pas chicane à notre rapporteur sur l'image qu'il emploie, quand il présente les lois de la nature comme les *rayons* de la volonté divine. Voir dans cette expression les traces d'un émanatisme tendant à confondre Dieu et le monde, les lois de la nature avec la volonté de Dieu, ce serait chercher à M. Furrer, passez-moi le mot, ce que nous appelons une querelle d'Allemand.

Mais, par contre, il faut retenir, analyser l'assertion suivante : « la volonté de Dieu est la même de toute éternité. » Est-il donc bien sûr qu'il en soit ainsi ?

Les esprits spéculatifs parmi nous ne pourront retenir un sourire en m'entendant poser cette question. C'est là de l'anthropomorphisme grossier que de soutenir le contraire, diront-ils en levant les épaules.

Je ne m'en défends pas, Messieurs, seulement mes adversaires n'en font-ils pas à leur tour, de l'anthropomorphisme ?

Pas plus que moi apparemment ils ne prétendent savoir ce que Dieu est *en lui-même, objectivement*. Nous ne pouvons affirmer, eux, une immutabilité absolue de Dieu, moi, un changement en Dieu, qu'en nous plaçant, les uns et les autres, à un point de vue subjectif. Nous faisons donc de part et d'autre de l'anthropomorphisme. Seulement mes adversaires en font du point de vue du déterminisme absolu, j'en fais moi du point de vue de la liberté. Les deux anthropomorphismes se valent, ou mieux le mien est le seul admissible, le seul bon, car sans liberté dans la cause première et en l'homme, plus de morale, plus de religion, plus de Dieu.

Or que notre pieux rapporteur raisonne contre le miracle physique, en se plaçant au point de vue d'un déterminisme, d'un mécanisme absolu et inflexible, c'est ce qui semble ressortir de la naïve et curieuse comparaison que voici. Elle en dit long, cette comparaison ; je la recommande à votre sérieuse attention et à votre méditation. « De même, lisons-nous, que Dieu a écrit dans le cœur de l'homme, dans son éternelle majesté : *Tu honoreras ton père et ta mère, tu ne tueras point, tu ne feras point de faux témoignage*, ainsi il a dit à la lumière : Traverse l'espace plus rapidement que la pensée humaine. »

Vous l'entendez, Messieurs, votre rapporteur fait tenir à Dieu *précisément le même langage*, qu'il s'agisse de la lumière agent matériel ou de l'homme, agent moral et libre. La lumière et l'homme sont exactement, au même titre et de la même façon, de ces rayons qui manifestent la volonté de Dieu, j'ai presque dit qui se confondent avec elle. Sommes-nous en présence d'une simple inadvertance ? La rhétorique de notre sympathique rapporteur est-elle seule en cause, ou faut-il nous en prendre à sa métaphysique ? Serions-nous en présence de l'une de ces pensées de derrière la tête, comme dit notre Pascal, dont on ne se rend pas toujours compte, mais qui sont bien là dans le fond, expliquant tout ce qui se trouve sur le premier plan et qui parfois viennent inopinément trahir la pensée mère à laquelle un écrivain obéit, parfois sans s'en douter ?

N'ayant pas l'avantage de connaître notre honorable rap-

porteur autrement que par le rapport si intéressant que je suis occupé à analyser, je n'ai naturellement le droit de mettre en cause que sa seule rhétorique, une de ces métaphores que me reprochent à moi-même avec affectation certains esprits toujours attentifs à consulter l'oreille, faute d'écouter le cœur et la tête.

Il faut en tout cas maintenir que Dieu ne saurait parler le même langage quand il est question de l'homme et de la lumière. En face de la lumière, il *ordonne* et il *exécute*, ou mieux, il se borne à exécuter : la lumière, en effet, n'a pas d'oreilles pour entendre des ordres. S'agit-il de la créature intelligente ? Dieu se contente d'ordonner. Il appartient à l'homme d'obéir ou de désobéir à son gré. Et ce qui prouve que nous sommes bien sur deux terrains fort différents c'est que la lumière, elle, n'a jamais violé les lois qui la régissent, tandis que l'homme, lui, se borne à les entendre, sans les écouter, quand il ne va pas jusqu'à les violer. Voilà pourquoi aussi Dieu, qui n'a jamais eu à intervenir dans le domaine des éléments matériels pour réparer les effets d'un mauvais usage de la liberté, a dû le faire dans celui de la moralité et de la religion pour réparer, par l'acte libre de la rédemption, les actes libres du péché.

Notre rapporteur continue en disant que de même que Dieu ne renverse jamais les lois morales, il ne saurait non plus renverser celles de la nature, « car toutes ces lois ne sont après tout que des manifestations de sa volonté elle-même, de cette volonté immuable et partout présente. » Nous venons de voir que l'assimilation ne saurait être portée aussi loin. Il faut aussi faire des réserves à l'endroit de l'assertion suivante : « Les lois de l'ordre moral sont la simple expression de la volonté de Dieu. » Dans ce cas elles n'auraient pu être violées pas plus que les lois de la nature ; l'homme n'aurait pu pécher, et s'il l'avait fait ce n'aurait été que par la volonté de Dieu, le péché serait voulu de Dieu. Nous nous retrouvons à nouveau en face de ce déterminisme en vertu duquel le péché lui-même serait un moyen de faire éclater dans tout leur jour les diverses perfections divines. Serait-ce du déterminisme religieux à la façon de Calvin, ou du déterminisme pur et simple, métaphysique et

spéculatif ? je ne sais ; en tout cas je ne repousse pas l'un moins résolument que l'autre, comme contraires tous les deux à l'Evangile et méconnaissant la plus belle œuvre de Dieu, l'homme, agent libre créé à son image et à sa ressemblance.

Vous voyez, Messieurs, ici encore mon embarras est extrême. Avant de décider si je suis en accord ou en désaccord avec votre rapporteur, j'aurais en tout premier lieu besoin de savoir s'il est pleinement d'accord avec lui-même. Qu'il pardonne cette remarque à un professeur de philosophie. M. le pasteur de Zurich ne me paraît pas avoir tenu suffisamment compte des exigences de cette logique traditionnelle à laquelle Aristote a assigné le principe de contradiction comme clef de voûte.

Et pourquoi notre rapporteur s'est-il engagé dans ces assertions à nos yeux contradictoires ? C'est que, cédant aux exigences de la mode, il me paraît avoir brûlé une trop forte dose d'encens sur les autels de l'idole du jour ; j'entends par là, messieurs, cette prétendue inviolabilité des lois de la nature qui risque de tout dévorer. Après avoir commencé par supplanter le bon Dieu qui est au ciel, la conscience, elle dissoudra Jésus-Christ lui-même, en le représentant comme un simple produit nécessaire, naturel, physique de l'humanité, résultant elle-même du jeu fortuit et nécessaire des atomes en mouvement de toute éternité. Il faut que les hommes religieux se disent que le culte de ce Moloch-là n'est pas plus tendre que celui de l'ancien.

Ceux qui s'obstinent à faire fonctionner cette tête de Méduse, comme disait Rothe, l'inviolabilité des lois de la nature, ne s'aperçoivent pas que cette arme redoutable qu'ils brandissent avec tant de confiance, d'un bras vigoureux, est en train de se rouiller entre leurs mains, en attendant qu'elle aille jouer dans la polémique le même rôle que les vieux engins de nos ancêtres à côté des fusils à aiguille et des canons Krupp. La notion de la loi naturelle a été profondement modifiée, changée. Tandis que certains esprits un peu arriérés s'obstinent à présenter les lois de la nature comme de nouvelles entités métaphysiques, existant *en elles-mêmes* et possédant une existence

objective qu'on peut laisser subsister ou détruire comme un bâton qu'on brise ou que l'on conserve, les savants qui se sont particulièrement occupés de l'étude de la nature présentent les choses tout autrement. Lotze admet une différence entre les *forces*, l'essence intérieure de la nature, et les phénomènes. Ce qu'on appelle les lois de la nature n'est, à ses yeux, qu'une pure abstraction des fonctions des forces, mais non une force en soi. Il faut remonter jusqu'aux forces qui agissent toujours conformément à leur essence. *Mais cette essence des forces n'est pas éternellement identique à elle-même. Le monde est un organisme vivant.* Dès qu'il survient une perturbation sur un *point quelconque, toutes les forces concourent sympathiquement pour réparer le désordre; affectées par le nouvel état des choses, les forces modifient leur activité en conséquence, conformément à l'idée interne qui préside au cours du monde et à l'activité que cette idée interne réclame.* Les effets des lois se trouvent ainsi modifiés par le changement qu'a subi l'état intérieur des choses. La loi, de son côté, conserve toujours sa valeur, car la modification qu'a subie la force se plie aux exigences de l'organisme. Grâce à cette modification intérieure des forces, il y a prise pour l'action de la puissance qui dirige tout, conformément à l'idée du monde. Dieu, par conséquent, n'a pas besoin de changer et de renverser les lois; il peut changer l'état intérieur des choses ou des forces et, par leur moyen accomplir des actes miraculeux. Dieu n'agirait donc pas du dehors sur la machine du monde, mais bien du dedans, ou mieux, le monde ne serait plus seulement une grande machine; Dieu continuerait d'avoir en sa main la force motrice pour lui faire produire des effets nouveaux, se pliant aux lois déjà existantes de l'organisme et profitant à l'unité du monde. Dorner, complétant l'idée de Lotze, a montré que l'action de Dieu ne peut se borner à modifier l'intensité de la force dominant les substances. *Il faut que les substances inférieures formant les matériaux de l'univers se mettent au service des supérieures.* Dieu, du reste, n'est pas réduit à intervenir d'une manière indirecte seulement pour faire *cesser* un désordre survenu dans le monde, ou pour amener l'univers par une intervention

créatrice, au but qu'il lui a assigné. Le mouvement des forces n'est pas nécessairement abandonné au jeu de la nature; Dieu peut le modifier ou le compléter par une intervention directe. Un philosophe très au courant des sciences naturelles, Ulrici (dans son bel ouvrage *Gott und die Welt*) a prouvé que le monde possède la flexibilité suffisante pour permettre l'intervention de Dieu, indispensable à l'apparition de tout élément nouveau, par suite de l'insuffisance des lois de la nature, alors qu'elles sont abandonnées à elles-mêmes »[1]. En France aussi des naturalistes entièrement étrangers à nos préoccupations théologiques, donnent comme résultat de leurs travaux empiriques l'assertion suivante : le mécanisme de l'univers possède ce degré de plasticité, d'élastictié indispensable pour le jeu libre de cette activité révélatrice qui fait partie de l'œuvre entière de la rédemption.

Que conclure de tout cela, messieurs? C'est que nous choisirions bien mal notre moment, nous autres hommes religieux, théologiens et moralistes, pour nous incliner devant un prétendu mécanisme *absolu* dont les empiriques eux-mêmes contestent la réalité. « Ne suffit-il pas d'avoir résisté victorieusement, par un seul acte de liberté, à sa propre nature, à ses penchants, d'avoir introduit ainsi un élément nouveau dans la vie, en dépit du déterminisme auquel on avait jusque-là cédé, pour posséder dans cette expérience une analogie de l'action qu'exerce sur la nature, pour y introduire des éléments nouveaux, celui qui, après l'avoir appelée à l'existence, n'a cessé d'agir sur elle? C'est par ce côté-là qu'il conviendrait de saisir les hommes qui ne sont pas encore étrangers à des expériences de ce genre, et dans lesquels il est permis de voir des candidats au christianisme, aussi longtemps que le culte pratique et exclusif de la matière ne les a pas conduits à une théorie matérialiste de l'univers. » (Voir *ibidem*.)

Mais pour exercer cette action efficace, messieurs, il faut que nous nous tenions nous-mêmes fermement, résolument sur le terrain du théisme chrétien. Il serait grand temps que les hommes pieux qui aspirent à une religion tant soit peu sé-

[1] Voir l'article *Religion* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*.

rieuse et efficace s'aperçussent que, généralement, ils font campagne avec des esprits d'un autre famille qui, sous le nom de miracle, proscrivent la religion, toute communion avec Dieu, la pensée de nos destinées futures, comme de simples chimères, voyant dans ces idées tout au plus une poésie qu'il ne convient pas de prendre au tragique. Dès qu'on admet que la durée individuelle de l'homme n'est pas indissolublement liée à l'histoire et aux vicissitudes de la planète; quand on se sent en communion avec une puissance supérieure de laquelle on dépend soi-même avec la nature entière et qui pourra nous préparer des demeures différentes de celle-ci; lorsque tout ce qui vit et aime en l'homme s'efforce de croire à un Dieu supérieur à la nature, à un Dieu surnaturel, on se sent soi-même surnaturel, appelé à des destinées surnaturelles, indépendantes du temps et de l'espace.

Pourquoi notre rapporteur ne présente-t-il ce grand avenir que comme objet d'*espérance*, de *pressentiment même*, *Ahnung?* Ce langage réservé et prudent se justifierait s'il n'était question que du *mode* de cette existence future, mais le contexte implique qu'il s'agit bien du fait lui-même. Pourquoi l'auteur ne s'est-il pas rappelé ce langage plus joyeux, plus énergique : « Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les choses élevées, ni les choses basses, ni aucune autre créature, ne nous pourra séparer de l'amour que Dieu nous a montré en Jésus-Christ notre Seigneur? » (Rom. VIII, 38.) En s'appropriant hardiment le langage triomphant du grand apôtre, notre pieux rapporteur aurait été simplement fidèle à un principe qu'il a lui-même établi ailleurs. Ne demande-t-il pas quelque part sur un ton énergique, presque défiant, « *alors que le Christ* mourant a rendu témoignage à la vie éternelle en Christ comme sentiment vivant et intime, qui oserait dire le contraire, qui oserait en face de pareils problèmes, ne pouvant se trancher que dans les dernières profondeurs de la conscience, qui oserait s'opposer à lui? » Pourquoi présenter comme simple pressentiment ce que le Maître et le grand apôtre donnent comme une *pleine certitude?*

Dira-t-on que notre science est nécessairement étroite, limitée, éminemment subjective, et que quand elle se trouve à bout de ressources, il faut lui rompre modestement compagnie et prendre tout simplement l'espérance et le pressentiment, comme chevaux de relais pour monter plus haut si faire se peut? Les droits incontestables de la science doivent être hautement reconnus quand il s'agit de déterminer *le mode* de cette existence, mais la science doit être récusée lorsqu'il est question du fait lui-même, parce qu'il rentre dans la catégorie de ces choses « que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme. » La science ne doit être consultée que dans les domaines où elle est compétente et en possession des données suffisantes pour se prononcer. Je suis kantien à cet égard, messieurs, je sympathise donc pleinement avec notre rapporteur quand il déclare que nous n'habitons qu'une petite île éclairée dans la nuit infinie de l'ignorance. Mais c'est précisément parce qu'il en est ainsi que je refuse à une science quelconque le droit de réduire à n'être plus que simple pressentiment, espérance vague, ce que la conscience chrétienne nous présente comme la plus certaine, la plus précieuse des réalités. Que la science reste donc dans son île, qu'elle ne se risque pas, par un vol transcendental et armé des catégories, à aller décider ce qui peut être ou ne pas être dans cette région des noumènes, qu'elle confesse lui être entièrement inconnue.

On parle beaucoup des atomes de nos jours; on raconte toutes les merveilles qu'ils n'ont cessé d'accomplir, qu'ils accomplissent et qu'ils accompliront à l'infini. Les combinaisons dans lesquelles ils peuvent entrer sont, par conséquent, loin d'être toutes épuisées. Qui donc autorise une science quelconque à déclarer *à priori* que nos atomes ne pourront pas se combiner un jour de manière à supplanter heureusement le jeu fortuit d'organes périssables, alors que nous aurons bien décidément rendu au sépulcre et à la planète le cerveau que celle-ci nous a prêtés. Cette hypothèse indispensable paraîtra encore plus réalisable si nous admettons que les atomes, bien loin d'être abandonnés à des combinaisons capricieuses et acci-

dentelles en leurs éternels ébats, servent, dans les mains d'un Dieu personnel, à réaliser les fins pleines de sagesse qu'il s'est proposées en créant le monde.

Il faut oser aller plus loin encore. En demeurant sur le terrain de la science expérimentale la plus sévère, nous pouvons constater que les analogies déposent en faveur d'une hypothèse impérieusement réclamée par la foi. Notre rapporteur nous a déclaré qu'en naissant comme nous tous, Jésus a sanctifié le mystère de la propagation de l'espèce. Personne donc ne se scandalisera si nous poursuivons jusque sur le terrain de la physiologie un problème qui est avant tout celui de l'esprit et de la vie. « Un zoosperme, animalcule imperceptible, s'introduit dans la cellule invisible à l'œil nu que les savants appellent l'ovule féminin. Et cet infime animalcule, qui ne peut être aperçu qu'au moyen d'un grossissement de quatre ou cinq cents fois son volume, n'en est pas moins le porteur fidèle de tous les attributs des ascendants : race, nationalité, esprit de famille, talents, particularités physiques, comme le fait d'avoir six doigts au lieu de cinq et une mèche de cheveux blancs jurant au milieu d'une chevelure d'une couleur noir d'ébène, un grain de beauté, le geste, l'attitude,... Qu'est-ce qui prédomine? Y a-t-il plus d'esprit ou plus de matière? L'intime pénétration de l'esprit et de la matière éclate ici dans sa saisissante intensité; la matière imperceptible est saturée, étendue, inondée de spiritualité, et s'il était permis de parler de plus et de moins, on ne devrait pas hésiter à déclarer que l'esprit l'emporte de beaucoup sur la matière. »

On parle de miracles, nous disait un jour un médecin, nullement dévot, en nous rendant attentif à ce fait; ce mode de transmission de la vie physique, morale, intellectuelle, passerait à bon droit pour le plus inconcevable des miracles si nous ne le voyions pas s'accomplir naturellement à tous les instants.... Pourquoi ne serions-nous pas là sur les traces d'une ontologie, d'une psychologie nouvelle et aussi d'une eschatologie régénérée que tout chez nous réclame à grands cris. (Voy. *Humble requête du bon sens, Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1879.)

Mais revenons de cette excursion. Rentrés sur notre propre terrain, nous avons pleinement le droit de demander avec Pascal : pourquoi serait-il plus difficile à Dieu de nous donner la vie une seconde fois qu'une première ? La croyance à la survivance personnelle et consciente après la mort est trop profondément ancrée dans le cœur humain pour qu'aucune philosophie soit de force à l'en arracher. « Après tout, et dans tous les temps, les hommes aiment qu'on leur parle de leur âme, bien qu'ils ne s'occupent guère que de leur corps. » (TOCQUEVILLE)

Je n'oublie pas, messieurs, que notre rapporteur aussi sobre, prudent que croyant, a soin de nous rappeler que la fantaisie doit se dire qu'elle se meut dans la sphère de la représentation.

Qu'est-ce à dire ? Faut-il entendre par là que la religion n'est que représentation et rien d'autre ? Elle serait alors éminemment passagère, menteuse, fausse. Il ne resterait plus qu'à devenir disciple de Fauerbach pour dénoncer non seulement le christianisme, mais toute religion comme une illusion dangereuse dont l'humanité doit être enfin débarrassée. Toutefois la religion est en premier lieu une grande réalité, l'union indissoluble de la créature avec son créateur. Sans contredit, par suite de notre nature mixte, de notre existence dans le temps et dans l'espace, nous ne saurions nous empêcher de concevoir les vérités éternelles sous la forme de représentations. Ces représentations éminemment temporaires ne cesseront jamais d'aller en se perfectionnant. Mais aucune science, sous prétexte de mieux faire connaître l'objet n'a le droit de le nier, de le dissoudre en le sacrifiant aux exigences de la spéculation. Les espérances, les vérités, les faits que nos représentations n'expriment que d'une manière imparfaite, sont plus inébranlables que les conclusions nécessairement passagères de toute philosophie.

Avant de conclure il faut signaler encore une fois l'embarras dans lequel je me trouve. Deux tendances, deux esprits me paraissent se disputer cet intéressant rapport entaché d'un dualisme profond. Est-ce l'habit qui est vieux, et le drap neuf une simple adjonction ? Quel est l'essentiel ou l'accessoire des vaisseaux ou du vin qu'on y met ? Qui l'emporte du mort ou

du vif? C'est ce que, pour ma part, je me sens hors d'état de décider; la discussion éclaircira peut-être ce point capital.

Messieurs, j'ai soulevé assez de questions pour n'avoir pas le droit de me formaliser si, à votre tour, vous en souleviez une capitale au sujet de celui qui vous parle. Quel est donc ce bizarre discoureur? Que nous veut ce σπερμολογος? A quel parti appartient-il lui-même?

Sur quel banc siégerez-vous, si vous êtes élu, demandait-on un jour à un homme politique? Et lui de répondre: je siégerai au plafond. C'est bien là l'unique position que j'ambitionne dans notre parlement théologique : j'entends siéger à côté du lustre, le plus près possible de la lumière et de la chaleur. Il faut accepter, sans réserve aucune, les résultats d'une science impartiale et saine, sans craindre qu'elle puisse jamais imposer l'obligation de renier en rien l'Evangile éternel et vivant dont on entend faire le roc inébranlable de sa foi.

Je me suis laissé dire qu'un théologien ajoutant l'esprit à la science, aurait été dernièrement dans une grande perplexité pour décider s'il appartient au parti des *reformers* ou de la théologie de conciliation. Je crois cependant, aurait-il ajouté, que je suis plutôt *reformer*, car les sottises que font les hommes de cette tendance me sont encore plus sensibles que celles des autres.

Quant à moi, messieurs, les sottises de divers partis me sont également pénibles. J'ai beaucoup de peine à pardonner aux hommes intelligents de la droite, quand ils se refusent à accepter franchement, résolument la position qui est faite aujourd'hui au christianisme. Je m'irrite presque contre eux et je m'indigne quand ils ne savent pas saluer avec joie une conception nouvelle de la vérité chrétienne qui nous est imposée par les travaux les plus authentiques de cette science protestante dont ils se réclament. Il m'arrive de répéter parfois avec tristesse qu'il y a souvent plus d'aspirations vraiment évangéliques chez les ennemis avoués du christianisme que chez tel orthodoxe qui, tout en répudiant l'accusation de rationalisme, éloigne ses contemporains de l'Evangile en s'obstinant à le leur faire accepter, sous la forme que leur a donnée la raison faible

et faillible des docteurs des siècles passés. Si vous avez la vie chrétienne authentique prenez-la donc au sérieux, consacrez-la à formuler des réformes de tout genre répondant aux besoins de l'époque, des dogmes nouveaux, au lieu de consumer votre temps à réchauffer artificiellement des formules anciennes, surannées, comme une poule à l'instinct faussé, s'obstinant, alors que les vingt et un jours sont depuis beau long temps écoulés, à faire éclore des œufs de craie ou de marbre qu'on a placés sous ses ailes. Voilà ce que je dirais à mes amis de la droite si j'avais la moindre chance d'être écouté. Et ce qui met le comble à ma mauvaise humeur c'est de voir tant de docteurs, censés jouir d'autorité pour dire ces choses, se bien garder de le faire de peur de la perdre, cette précieuse autorité dont ils se piquent.

Et que dire des hommes pieux, chrétiens, parmi les libéraux, qui, tout en exaltant à tout propos la critique, n'en ont pas suffisamment pour s'apercevoir qu'ils font la courte échelle à beaucoup d'habiles gens qui, tout en parlant de progrès et de liberté, veulent nous ramener au naturalisme pur et simple, au matérialisme sans phrases, au paganisme avec la poésie en moins?

Nul de vous ne songera à me ranger dans les rangs de la théologie de conciliation : je n'ai aucune des qualités requises pour être admis dans cette respectable société et, au contraire, bon nombre de défauts bien connus qui m'en excluent.

Mais ce qui me blesse tout particulièrement, qui me va à l'endroit le plus sensible du cœur, c'est la conduite des hommes intelligents et pleins de vues qui, parfaitement au courant de toutes les questions, trouvent moyen de ne rien dire, de ne rien faire. Je me trompe, dès qu'ils saisissent la plus légère nuance les séparant de ceux qui avancent, ils ne négligent pas de la proclamer avec ostentation, pour faire entendre qu'ils ne sont pas de ces gens-là, tandis qu'ils s'alignent avec des hommes dont ils diffèrent du tout au tout, pour ne pas compromettre une prétendue influence qu'ils ne rachètent que par leur silence et leur inaction, j'ai presque dit leur complicité.

S'il fallait à tout prix me classer, en appliquant le critère de

notre spirituel confrère, c'est dans ces régions-là qu'on pourrait être tenté de me chercher une place, dans notre parlement théologique. Quant à moi je me range dans la catégorie des hommes indépendants ; ils forment le parti des gens sans généraux, sans armée, composée de simples soldats de fortune, indisciplinés que les habiles et les sages s'obstinent à ne pas prendre au sérieux, mais auxquels appartient néanmoins l'avenir si, pourvus du critère de la conscience chrétienne, ils savent sauvegarder les faits moraux indispensables qui sont comme l'humus dans lequel seul peut germer une religion digne de ce nom. Le Dieu personnel et vivant, la religion pour entrer en communion avec lui, la liberté indispensable pour remplir notre mission morale, voilà trois faits qui sont, par définition, d'ordre supérieur et surnaturel. Ce n'est pas là simplement le programme du vieux rationalisme vulgaire. La christologie est le centre de toute la conception. Le christianisme consiste à recevoir Christ, à entrer en communion avec lui, à reproduire avec toute la fidélité possible ce qu'il a lui-même fait, pour chercher à comprendre l'univers tout entier à la lumière de cette vie émanant de lui.

Vous comprenez, messieurs, dans quel esprit j'aborde enfin la troisième partie de notre rapport. Ici encore je suis sur plusieurs points et pour l'essentiel pleinement d'accord avec l'auteur. En dépit des travaux des sociétés bibliques dont on fait trop de bruit, on lit de moins en moins le saint volume et on ne le lit pas parce qu'on ne le comprend pas. Pour le fidèle il n'est trop souvent qu'une espèce de liturgie, qui passe pour avoir une efficace magique et qu'on ne se donne pas la peine de comprendre. Ceux qui en pourraient saisir le sens se tiennent à l'écart parce qu'on ne leur donne pas la clef du livre. Pour la grande majorité du public, qui a entendu parler des questions critiques, les Ecritures sont sous le coup d'une espèce de suspicion. Nous sommes en plein dans ces jours funestes dont l'œil prévoyant de Rothe avait annoncé la venue en disant que, faute de savoir mettre le public compétent au courant des questions, on l'amènerait à croire que le mal est plus grand, en laissant voir qu'on n'osait pas soi-même aborder les difficultés.

Le mal est donc aussi grand qu'il puisse être : la crise n'est pas aiguë, mais nous souffrons d'anémie. De là la faiblesse extrême, la pauvreté de notre prédication. Faute d'oser donner du nouveau, nos prédicateurs qui ont encore de l'ambition et du talent sont réduits à faire simplement œuvre de rhéteurs, en renouvelant la forme, disent-ils, de certaines vieilles vérités. Du côté droit on se préoccupe trop exclusivement des ignorants, des fanatiques, ou bien des hommes qui naturellement religieux se contentent toujours de ce qu'on leur donne, sans y regarder de trop près. Il faut bien qu'on ménage ces fidèles-là, car on s'exposerait, en les faisant fuir des Eglises, par une prédication plus actuelle, plus virile, à ne pas les voir remplacés par d'autres. Du côté gauche la prédication s'alimente trop exclusivement des ressources précaires de la polémique courante : aussi dès qu'on a vaincu l'adversaire on n'a plus rien à dire. Le vainqueur enseveli dans son triomphe, se morfond à attendre de rares auditeurs dans des Eglises vides. Ils ne se pressent en foule que les jours d'élection, quand il s'agit de choisir un pasteur abondamment pourvu de toutes les qualités requises pour empêcher qu'elles ne se remplissent les dimanches ordinaires.

C'est ainsi que dans tous les partis il s'est établi un malentendu, une mésintelligence, une solution de continuité entre les pasteurs et les auditoires qui, ne se comprenant plus, n'éprouvent plus grand besoin de se rencontrer. Il n'y a que la vérité dite ouvertement et franchement, la vérité tout entière qui puisse combler cet abîme, cette faille, entre le public laïque et les pasteurs plus ou moins théologiens. Il serait grand temps pour les dévots de mettre un terme à une longue bouderie, en cessant de frapper d'un ostracisme inintelligent les hommes qui travaillent à sauver l'Evangile en distinguant sa cause de celle d'une théologie à laquelle il a servi de prétexte. Et d'autre part, pour leur forcer la main, il doit devenir toujours plus appréciable le nombre de ces hommes indépendants bien décidés à échapper à ce laminoir, dont les deux cylindres toujours en fonction, la couardise et l'ignorance, applatissent impitoyablement quiconque a la faiblesse de se laisser prendre, ne fût-ce que par le petit doigt.

Il va sans dire que nous ne pouvons, nous ne devons pas initier les catéchumènes aux questions critiques en leur faisant un cours d'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais gardons-nous de leur parler comme si l'ancien point de vue sur l'autorité de l'Ecriture était encore admissible. Initions-les avant tout à une religion religieuse ; présentons-leur la moelle des Ecritures telle qu'elle se recommande à nous par sa valeur intrinsèque, indépendemment de toute question d'histoire, d'authenticité. Si nous agissons autrement nous verrons l'édifice entier s'écrouler dès que nos enfants quitteront les sacristies pour aller respirer l'air du siècle.

La position est déjà plus difficile lorsqu'il s'agit de ramener au respect et à l'étude de l'Ecriture les adultes qui s'en sont éloignés. J'approuve fort les moyens indiqués par notre rapporteur : classes bibliques, conférences dans lesquelles on fera ressortir le côté esthétique, humanitaire, civilisateur de la religion enseignée par la Bible. Je ne redoute en rien des conférences sur l'étude comparée des religions, à condition toutefois qu'elles n'aient pas pour but d'établir, comme ce n'est que trop souvent la mode parmi les adeptes de l'histoire des religions, qu'elles ont toutes leur raison d'être, qu'elles se valent, c'est-à-dire qu'elles ne valent pas plus les unes que les autres.

Je me bornerai donc à présenter à notre rapporteur quelques observations destinées non pas à rectifier mais simplement à compléter sa pensée. Quoique excellents, les moyens qu'il recommande ne sont guère qu'à l'usage des hommes qui s'intéressent encore aux sujets religieux. Employés à eux seuls, ces expédients n'aboutiraient guère, je le crains, qu'à ménager aux défenseurs du christianisme une honorable retraite, à préparer à la religion ce que nous appelons en français un ensevelissement de première classe. Nous devons nous garder de compromis funestes qui pourraient mener loin. « Nous vous aimons beaucoup, monsieur le pasteur, quoique nous ne venions pas vous entendre, disaient un jour quelques villageois. Nous sommes prêts à venir vous écouter, dans des conférences sur des sujets intéressants et actuels, *à condition* qu'il n'y soit pas

question de Dieu. » Et le pasteur accepta. C'était un orthodoxe d'une nuance qui n'était pas précisément pâle.

Les conférences doivent avoir pour effet de ramener au culte proprement dit et non d'en tenir la place. Sans cela nous nous exposerions à recevoir les plus outrageantes des confidences. « N'est-ce pas, monsieur le pasteur, disait un jour un gros bonnet de village, sur un ton insinuant, provoquant à l'abandon et aux confidences, en prenant un verre, n'est-ce pas, messieurs les ministres ne croient pas un mot de ce qu'ils nous prêchent? »

En présence de tels paroissiens, l'Evangile ne peut se sauver qu'en reprenant hardiment l'offensive. A ces contempteurs de la religion, il faut parler de péché, de justice, de jugement; non pas au nom de l'Ecriture, non pas au nom de l'ancienne dogmatique, mais au nom de tout ce qui vit et qui saigne encore dans les profondeurs de leur propre cœur. L'Evangile présenté de nouveau dans sa simplicité primitive, virginale, l'Evangile de la repentance, de la conversion, de la nouvelle naissance, est seul de force à se sauver lui-même. Si les chrétiens éclairés ne savent pas prendre cette attitude agressive, qui seule rend les conquêtes possibles, leur cause est perdue sans retour. Il ne suffit pas d'exposer des idées claires, justes, irréprochables, profondément chrétiennes; il faut encore les annoncer avec cette ardeur, cette hardiesse, cette passion, cet enthousiasme, que communique une conviction ferme dirigeant la vie entière. En dehors de ces conditions indispensables, vous resterez seuls, avec vos idées irréprochables, pour voir le peuple se scinder en deux et courir tantôt après les fanatiques de droite, tantôt après ceux de gauche.

Notre protestantisme doit satisfaire les besoins nouveaux d'une société nouvelle dont il est après tout le père, sous peine de la voir lui échapper. Le remous, le mouvement de recul qui s'accuse sur les rives d'un grand fleuve débordé s'est déjà manifesté chez nous. M. le pasteur de Zurich, notre rapporteur, est mieux placé que personne pour savoir à quoi s'en tenir. Rome a toujours les bras ouverts pour recevoir les hommes timides qui reculent devant les graves responsabilités découlant du principe protestant. Certes la position de notre

protestantisme est vraiment tragique ! Il a tout préparé de longue main pour l'avènement d'un monde nouveau, mais voilà, il semble avoir épuisé toutes ses forces à faire les semailles ; il ne lui en reste pas assez pour recueillir la moisson. Des théologiens de cour achèvent d'arracher ce qui reste de religion au cœur du peuple dans le pays de Luther : on se remet à prêcher une régénération baptismale, le salut par la doctrine, un *opus operatum* qui sent d'une lieue les religions de la nature et le fétichisme. En France les orthodoxes de Paris ne s'étaient-ils pas alliés aux représentants de l'ordre moral qui devaient les débarrasser de la présence gênante des libéraux ? Et dans notre Suisse, supranaturalistes et libéraux se font-ils scrupule de s'allier à la démagogie ? Hier encore ne nous assurait-on pas qu'avant d'accorder la naturalisation à un citoyen on se demande s'il est mômier ou non ?

A ce propos, il faut signaler un dernier dissentiment d'avec notre charitable rapporteur ; qu'il se rassure, le beau rôle lui sera encore une fois laissé. M. Furrer me paraît aller trop loin quand il se donne l'air de sacrifier les droits de la sévérité, de la justice à ceux de la charité. Vous êtes bien heureux, messieurs, en terre allemande, si vous ne possédez pas de ces esprits frivoles, grossiers, qui ont fait de la religion en général et du christianisme en particulier l'objet de leurs haines. Eh bien, je crois que la charité commande de dire la vérité à de tels hommes, qu'ils se trouvent d'ailleurs dans l'Eglise ou dehors. Il est des degrés de culture où l'on ne croit qu'à la sévérité, à la force, témoins ces Egyptiens qui ont trouvé moyen de se faire bombarder par l'ultrapacifique Gladstone et par le quaker Bright. Il est des fruits secs de sacristie qui ne mettraient jamais le pied dans une église si leurs parents mal avisés ne les avaient pas dès l'enfance voués au sacerdoce ; ils se croient à la tête du progrès, parce que levant la tête au-dessus des flots de l'éternel devenir déjà entrevu par Héraclite l'obscur, ils vont proclamant leur propre néant et le néant de toutes choses. Il convient d'oser dire à ces dévoyés, s'imaginant être des pères de l'Eglise, parce qu'ils sont les contempteurs nés de tout ce qui est religieux, qu'ils ignorent encore

l'A B C de la religion. Aux hommes intelligents mais pusillanimes qui cèdent à une réaction affolée, il faut crier comme jadis : « O Galates insensés, qui vous a ainsi ensorcelés pour ne plus obéir à la vérité ? » Quant à ceux qui désavouent devant le public ce qu'ils ne craignent pas de confesser dans l'intimité, il importe de leur résister en face, comme fit saint Paul à son collègue *qui ne marchait pas de droit pied.*

Messieurs, nous vivons beaucoup trop dans les fictions et les réserves de la diplomatie ; il y a beaucoup de dissimulation, de convention, de fausseté dans notre atmosphère religieuse. Prions Dieu qu'il nous envoie en abondance l'esprit qui animait l'honnête Nathanaël. Ce n'est qu'à cette condition que nous redeviendrons forts et vigoureux. Nous verrons alors tomber ces barrières artificielles des partis qui trop souvent nous paralysent et nous parquent, tandis que quelques paroles franches, laissant voir le cœur à nu, déchirant tous les voiles, rapprocheraient si elles ne mettaient pas d'accord tous les hommes qui, pour s'estimer et s'aimer, n'auraient besoin que de se connaître. Alors nous pourrions marcher en avant, comme de braves soldats, sans nous diviser sous prétexte que nous n'avons ni le même uniforme, ni le même genre d'armes et que nous n'appartenons pas au même corps d'armée.

Lorsque les passagers sont jetés subitement hors de leurs couchettes par le choc qui a fait craquer un steamer du haut des mâts jusqu'à la quille, chacun s'affuble du premier objet de toilette qui lui tombe sous la main et court sur le pont. Recueillis dans d'étroites barques ou sur des radeaux, ils se pressent les uns contre les autres sans qu'il se rencontre des esprits pudibonds pour se demander s'il ne manque pas à celui-ci ou à celui-là telle partie du costume qui, dans d'autres circonstances, aurait paru essentielle, indispensable. De même, que tout homme sérieux et de franche volonté soit cordialement admis dans nos rangs pour remplir les fonctions en accord avec ses aptitudes. Ce n'est pas tel ou tel corps qui doit remporter la victoire, mais l'armée entière. La rivalité n'est de mise que sur un seul point : la première place, le premier rôle appartient aux plus zélés et aux plus fidèles ; aux plus croyants,

aux plus francs et aux plus téméraires. La sympathie et le respect reviennent d'ailleurs de droit à quiconque s'étudie à être fidèle à ce qu'il estime être ses convictions.

Il ne faudrait pas de longues années d'une campagne conduite dans un pareil esprit pour faire sentir à ceux qui se hâtent d'en sonner les funérailles qu'il n'est pas encore mort cet Evangile qui nous a été apporté par Jésus-Christ de Nazareth. Malgré les douleurs et les tristesses de l'heure présente, il faut donc croire au triomphe définitif du christianisme : nos adversaires ne sont forts que de notre faiblesse. Leur dernière ressource n'est-elle pas le pessimisme? On ne saurait le proclamer plus hautement, dès que l'Evangile est voilé, l'homme devient la plus misérable des créatures.

Ayons donc bon courage, nous les ecclésiastiques, nous les théologiens, sur le compte desquels il est de mode de gloser dans de certains milieux. Nous avons été puissants autrefois, on ne l'a pas oublié; nous pouvons le redevenir; c'est parfois pour se donner du courage qu'on nous raille.

Je parlais, il n'y a qu'un instant, du sauvetage de notre protestantisme. Voici une autre image répondant mieux aux faits. L'histoire naturelle nous parle de certains grands homards qui, dans leur état ordinaire, n'ont rien à craindre de personne. Mais quand ils sont en train de perdre leur écaille, le plus petit poisson peut leur faire une blessure dangereuse. Le protestantisme a perdu son écaille intellectuelle depuis longtemps, et voilà pourquoi il est l'objet de tant d'avanies de la part du moindre carpillon; mais il la reconstituera son écaille, et vous qui êtes encore jeunes, messieurs, vous verrez de nouveau ce qu'il peut faire. Quant à moi qui ai déjà passé de longues années à être battu, je ne suis pas encore abattu. A quelque heure que le Maître m'appelle, j'aurai déjà goûté la suprême satisfaction de Mithridate mourant :

Et mes derniers regards ont vu fuir les Romains.

Ceux qui entrent dans la carrière verront mieux encore s'ils savent faire leur devoir. Courage donc! sachons demeurer fidèles à ce mot qui a été dès le berceau et qui doit toujours plus devenir la devise du protestantisme, *foi et liberté*.

Il a été porté d'une main ferme, avec courage et constance, ce glorieux étendard, dans des jours difficiles par un homme de caractère que la ville de Bâle a eu le privilège de posséder pendant bien des années. De son temps il était dénoncé comme un hérétique, un démolisseur, un sceptique. Vinet nous raconte que la veille de l'arrivée de ce savant, les coupeurs de bois discutant de dogmatique dans les rues de Bâle, en parlaient comme de la venue de l'antéchrist. Je m'assure, messieurs, que personne ne s'avisera de protester contre la formule populaire par laquelle tout le monde s'accorde aujourd'hui à désigner le professeur si redouté d'autres fois, en l'appelant tout simplement *le pieux de Wette*. C'est ainsi que les fous du passé, quand ils ont su remplir leur mission, sont toujours devenus les sages de l'avenir. L'humanité est une pécheresse incorrigible qui passe son temps à élever des tombeaux aux prophètes qu'elle a commencé par lapider. Peut-être, messieurs, plus d'un parmi nous verra-t-il l'expression mélancolique de ses propres expériences dans ces vers de de Wette trouvés après sa mort :

J'ai jeté dans mon champ le grain de la science
Mais ai-je vu lever une riche moisson ?
Qu'il est rare d'apprendre avec intelligence
Et d'user du savoir au gré de la raison.

L'époque où je naquis, profondément troublée,
N'avait plus dès longtemps d'unité dans sa foi,
J'arrive et je me jette au fort de la mêlée,
Mettre un terme au conflit fut au-dessus de moi !

Mais qu'importe ? L'ambitieux vulgaire, désossé de principes et de droiture, ose seul dire sans vergogne qu'il subordonne le culte de la vérité aux vicissitudes nombreuses du succès. L'essentiel c'est de pouvoir ajouter avec de Wette :

Mais non ! mon gain fut grand, ce n'est pas un vain songe,
Car j'ai sauvé ma foi. Quand selon mon désir
Je l'arrache à l'orgueil, au séduisant mensonge,
Le doute désormais ne peut me la ravir.

Il n'y a qu'un moyen de sauver sa foi, c'est de se montrer consciencieusement fidèle à la faible portion qu'on en a reçue.

Je termine donc, messieurs, par une pensée qui sera acceptée non seulement par mon collègue M. Furrer, que je me suis trop souvent donné le regret de combattre, mais aussi par chacun de nous, par ces mots de notre Maître à tous : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef. »

J.-F. ASTIÉ.

THÈSES

I

1° La Bible ne saurait faire autorité dans le domaine exclusivement intellectuel, mais seulement dans la sphère morale et religieuse.

2° L'Ancien Testament est subordonné au Nouveau, et tout dans le Nouveau est subordonné à la personne même de Jésus-Christ.

3° Le contenu de l'Ecriture tire son autorité de sa valeur intrinsèque, indépendamment des questions d'authenticité et d'historicité.

4° Bien que la lecture de la Bible puisse suffire pour amener au salut, on ne peut en obtenir une connaissance approfondie et théologique qu'avec le secours des études historiques et philologiques.

5° Nul ne connaît la vérité chrétienne qu'en tant qu'il la pratique et dans la mesure où il la pratique.

6° Reprocher à la nouvelle conception de l'Ecriture un caractère vague et indécis, c'est montrer qu'on ne soupçonne pas même la portée de la révolution dans laquelle nous sommes engagés : il s'agit d'en finir une fois pour toutes avec l'autorité extérieure, juridique et formelle, et non de chasser un démon par un autre.

II

7° La divinité morale et religieuse de Jésus-Christ qui ressort des enseignements apostoliques et se justifie à la conscience chrétienne, sans que celle-ci doive se considérer comme liée par les théories que les théologiens ont avancées pour en

rendre compte, confère au christianisme un caractère absolu et définitif.

8° Jésus-Christ dans sa personnalité complète, spirituelle et physique (au sens de saint Paul), est apparu à ses disciples après la mort sur la croix.

9° Le fait que Christ est vivant et conscient garantit aux fidèles la certitude qu'ils seront un jour reconstitués dans la plénitude de leur personnalité consciente.

10° Bien que le surnaturel ne soit pas le trait caractéristique du christianisme, il en demeure la condition *sine quâ non*, comme c'est également le cas pour toute religion.

11° Le Dieu personnel et conscient, la religion, la liberté morale de l'homme sont des faits surnaturels par définition.

12° Les croyants sont de nos jours mieux placés que jamais pour arriver à une conception réfléchie du christianisme, indépendante du déterminisme religieux ou philosophique.

13° La science sortirait de son domaine lorsque, sous prétexte d'user du droit incontestable de rectifier les représentations, elle dissoudrait les réalités religieuses, en leur substituant des idées soi-disant plus exactes que les représentations.

14° Les croyants travaillant à formuler une conception nouvelle de la vérité chrétienne, ne pourront jamais s'entendre avec les penseurs qui, sans s'en rendre toujours bien compte, substituent au théisme chrétien une conception spéculative antérieure et étrangère à l'Evangile.

III

15° Par suite de la révolution radicale qui s'est accomplie dans la manière de concevoir l'autorité de l'Ecriture, il règne un malentendu profond entre les théologiens éclairés et les troupeaux.

16° Le devoir le plus pressant des représentants de la théologie moderne est d'enseigner et d'agir franchement et ouvertement, d'une manière conforme aux convictions nouvelles auxquelles ils sont parvenus concernant la Bible.

17° Bien que le spiritualisme chrétien implique une manière de penser plus évangélique que celle qui a été popularisée par le rationalisme orthodoxe, il faut débuter par présenter l'élément religieux et positif et non par une polémique contre les méthodes défectueuses de l'ancienne théologie.

18° La lenteur avec laquelle se propage la nouvelle concep-

tion de la Bible, tient moins au défaut de connaissances et à de vieilles habitudes qu'à des lacunes morales : manque de courage et de franchise pour affronter les préjugés, manque de foi en la vérité chrétienne.

19° La méthode qui prétend ne faire arriver à la personne de Jésus-Christ qu'après avoir préalablement fait admettre les divers enseignements scripturaires comme étant tous et au même titre définitifs et de droit divin, n'a rien de religieux : elle est irrationnelle et rationaliste dans le sens le moins favorable du mot.

20° La plupart des protestants sont catholiques : ils cèdent à la tentation à laquelle succombe généralement la nature humaine, de se décharger sur une autorité extérieure de la responsabilité de se faire des convictions religieuses, à ses risques et périls, en mettant en jeu le cœur et la conscience.

21° L'avènement de la critique moderne, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on ait sur les résultats concrets qu'elle propose, doit avoir à la longue, sur les illusions des autoritaires, le même effet que la destruction de Jérusalem sur celles des judéo-chrétiens.

22° Prétendre exercer de l'autorité sur le public religieux alors qu'on se garde de travailler à lui faire partager ses convictions, de peur de le voir se tourner contre soi, c'est se tromper soi-même et les autres.

23° Sans méconnaître la valeur des moyens divers qui peuvent s'offrir pour ramener à la Bible les hommes qui s'en sont éloignés, il faut maintenir que l'Evangile présenté dans sa simplicité primitive et sa force peut seul réhabiliter le livre qui lui sert de document.

24° Pour que le protestantisme puisse sortir de la position fausse où il se trouve, il est désirable que les croyants, à un degré quelconque, se groupent et collaborent, sans se préoccper des barrières des partis et en résistant aux esprits hostiles, fanatiques ou *areligieux*, avec lesquels ils peuvent être fortuitement associés.

25° Le darwinisme, dans ce qu'il aura de scientifiquement établi comme science de la nature, ne peut tarder à être présenté comme l'argument apologétique le plus décisif en faveur du théisme et spécialement de la théodicée réclamée par la conscience chrétienne.

DES ESSAIS QUI ONT ÉTÉ FAITS A PARIS
AU TREIZIÈME SIÈCLE
POUR CORRIGER LE TEXTE DE LA VULGATE

Les lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie* me pardonneront peut-être de leur présenter un travail de pure érudition. Quelque ingrates que puissent paraître des études aussi minutieuses que celle-ci, celui qui s'y est appliqué y trouve un véritable trésor de renseignements curieux, de détails inattendus qui le récompensent amplement de sa peine. L'histoire a de grands sujets et d'autres plus modestes ; ces derniers ne sont accessibles qu'aux hommes patients et désintéressés qui aiment l'étude pour elle-même plus que pour ses résultats. Mais les résultats eux-mêmes, les aperçus élevés et les conclusions générales ne se font trouver que de ceux qui ne les cherchent point. Etudier l'histoire de la Bible dans ses parties les plus ignorées, rechercher les traces de la critique dans des siècles où la critique était rare, c'est se réserver des satisfactions qui n'appartiennent pas aux savants ambitieux. Mais à vrai dire l'histoire de l'Ecriture sainte n'a pas un chapitre qui soit sans intérêt. Elle tient de trop près à l'histoire de la religion pour ne pas attirer le théologien et le retenir.

L'histoire de la Vulgate, en particulier, a bien des points communs avec l'histoire de l'Eglise. Ce livre est en effet la seule forme à peu près sous laquelle la Bible ait été connue en Occident pendant plus de onze siècles ; c'est pourquoi tous ses mots ont pour nous de l'intérêt et il ne peut pas nous être indifférent de savoir quelle Vulgate, c'est-à-dire quelle Bible

on lisait dans les différents pays et aux diverses époques. Car il y a eu, au moyen âge, une variété infinie dans les exemplaires de la Bible latine, et l'on est parfois tenté de reprendre le mot de saint Jérôme et de redire après lui, comme faisait au douzième siècle le cardinal-diacre Nicolas : « Autant de manuscrits, autant de textes, *tot exemplaria quot codices.* »

A l'heure qu'il est, le classement des Bibles latines est encore à peu près à faire, et l'histoire de la Vulgate ne pourra être écrite définitivement que lorsque cette enquête sur les manuscrits aura été assez avancée pour donner de la lumière sur le sujet. Les premières et les dernières pages de cette histoire sont suffisamment connues ; les anciens manuscrits qui nous ont conservé le plus purement le texte de la Vulgate ont été publiés et consciencieusement étudiés ; la langue de saint Jérôme, les rapports de sa traduction avec les anciens textes latins, ont fourni matière à d'excellents travaux ; d'autre part, les tentatives faites à Rome pour fixer le texte biblique et les vicissitudes de l'édition publiée par ordre du concile de Trente sont parfaitement connues. Mais toute la partie relative au moyen âge est demeurée obscure et incertaine. On parle de la révision d'Alcuin, des *corrections* faites au treizième siècle, mais à part la description tout extérieure de quelques beaux manuscrits et quelques citations de seconde main, on ne trouve presque rien, dans les livres, sur cinq siècles de l'histoire de la Bible latine[1]. Il faut aujourd'hui que chaque historien se fasse à lui-même son histoire de la Vulgate, et ce travail est long ; il est vrai qu'il est profitable. Mais on n'arrivera à des résultats assurés que lorsqu'on aura fait un catalogue vraiment scientifique de quelques centaines de manuscrits et qu'on pourra les réunir à coup sûr en groupes et en familles. L'illustre Bentley avait entrepris les travaux préparatoires d'un semblable inventaire et il les avait fort avancés. Il existe à Cambridge, dans la bibliothèque de *Trinity College*, trois volumes

[1] Seul parmi les contemporains M. Delisle a fait avancer cette histoire par ses beaux travaux sur les Bibles de Théodulfe (*Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, XL, 1879, I) et par les précieuses indications qui sont éparses dans les trois volumes du *Cabinet des manuscrits*.

sur lesquels le grand critique avait marqué la collation de plus de soixante manuscrits latins, conservés en Angleterre et en France ; parmi ces derniers, il n'avait eu garde de négliger les plus beaux textes alcuiniens des bibliothèques de Paris. Je n'ai pas eu le privilège de voir à Cambridge les précieux volumes de Bentley, mais nous en avons une description et des extraits dans le bel article que le savant M. Westcott, l'un des réviseurs du texte grec d'Oxford, a consacré, dans le *Dictionary of the Bible* de W. Smith, à la Vulgate. Il paraît que l'œuvre de Bentley est inégale, qu'on ne peut reconnaître le principe qui le guidait dans le choix de ses variantes. Mais l'importance de son œuvre inachevée est si grande, qu'on ne comprendrait pas bien aujourd'hui qu'un travail nouveau sur cette matière ne fût pas inauguré par un voyage à Cambridge. La plus grande difficulté du sujet est certainement le choix des mille ou deux mille passages qui devraient servir de type à toutes les collations ; puis il faudrait choisir les manuscrits modèles dont on devrait faire avant tout la collation plus ou moins complète. Un examen plus rapide permettrait de classer, du moins provisoirement, les autres. Le travail, en un mot, serait long à mettre en œuvre, rapide à continuer. Mais il faudrait que les passages types qu'on aurait désignés pussent convenir à caractériser, les uns les manuscrits de bonne époque, d'autres les textes du moyen âge, les derniers, les Bibles imprimées du quinzième siècle. Le choix de ces passages serait certainement plus que facilité par l'œuvre de Bentley, mais il exigerait encore beaucoup d'érudition et surtout de critique.

En attendant que cette recherche soit faite scientifiquement et avec une méthode constante et rigoureuse, un procédé plus simple se recommande aux hommes d'étude qui n'ont à classer que les textes d'une époque déterminée et qui ne font leur travail de collation que pour eux-mêmes ; c'est de prendre, un peu au hasard, les variantes d'une édition imprimée et de les collationner toutes dans les principaux manuscrits. Il est vrai que le hasard dont je parle est un hasard intelligent. Il existe, à ma connaissance, une seule Bible à

variantes qui puisse convenir pour un semblable travail. Elle m'a été désignée par un maître en critique, M. Reuss : c'est l'édition, en trois volumes petit in-octavo, qui a été publiée en 1822 à Tubingue par le théologien catholique Leander van Ess. Cette Vulgate contient, au-dessous du texte officiel imprimé par ordre de Clément VIII, toutes les variantes de l'édition de Sixte-Quint ; et comme ces deux textes, dont l'un a supplanté l'autre, ont été compilés d'après des principes tout différents, il se trouve que les passages dans lesquels ils sont en désaccord sont justement au nombre des plus importants. Un travail provisoire pourrait donc partir de l'édition de L. van Ess. Je n'ai pas besoin de dire qu'aux passages fournis par les variantes du texte imprimé, il faudrait en ajouter, comme en tâtonnant, un certain nombre d'autres que fournirait la lecture intégrale, dans quelques bons manuscrits, de plusieurs livres de la Bible, tels que la Genèse, le premier livre de Samuel, les Psaumes et l'évangile de saint Matthieu.

C'est ainsi que j'ai essayé de procéder dans ma recherche relative aux Vulgates du treizième siècle. Voici quelle a été pour moi l'occasion de ce travail. Ayant sous les yeux un certain nombre de traductions françaises du treizième et du quatorzième siècle, j'ai dû me demander avant tout sur quel texte latin elles avaient été faites. A cet effet, je leur ai appliqué, sur le conseil de M. Reuss, la méthode qui a été indiquée ci-dessus, et j'ai tâché de reconstituer, à l'aide de quelques crayons ou encres de couleur, sur les marges ou entre les lignes d'un exemplaire de l'édition de L. van Ess, le texte latin qui avait servi de base à chaque traduction.

Mais ici les difficultés commencent. Quels manuscrits latins faut-il comparer avec les traductions du treizième siècle et du siècle suivant? Les histoires de la Vulgate indiquent bien que le treizième siècle a été, à Paris et en général en France, marqué par de grands travaux de correction dont la Vulgate a été l'objet. Mais les livres dans lesquels ces *corrections* sont résumées, et qu'on appelle *correctoires*, sont peu connus. Les auteurs ne les citent d'ordinaire que de seconde main. Les seuls critiques qui en aient fait une étude comparative et véri-

tablement approfondie sont, parmi les anciens, Richard Simon[1] et, dans les modernes, le P. Vercellone. Le savant barnabite a fait le plus grand usage des correctoires du treizième siècle pour sa grande publication des *Variae lectiones vulgatae editionis* et il leur a consacré, en 1857, une intéressante dissertation qui a été traduite en français la même année dans les *Analecta juris pontificii* et reproduite en 1864 dans ses *Dissertazioni academiche*.

En dehors des recherches de ces deux auteurs, nous ne possédons presque rien sur l'histoire de la Vulgate au treizième siècle[2].

Nous désirons aller quelque peu plus loin que les auteurs qui nous ont précédé. Une étude comme celle-ci ne peut être faite qu'à Paris, car c'est dans cette ville que se sont produits les grands travaux de critique du treizième siècle, et ce n'est qu'ici qu'on en conserve les documents. C'est pourquoi il nous est permis de répéter, en le précisant, le vœu que nous avons formé tout à l'heure, et de redire qu'aucun travail définitif ne pourra être fourni sur l'histoire de la Vulgate tant que nous ne posséderons pas au moins le catalogue des Bibles latines qui se trouvent dans les bibliothèques de Paris. L'examen comparatif de quelques Bibles parisiennes du treizième siècle et d'un certain nombre de correctoires nous permettra, nous le croyons, de parler un peu plus sûrement de la manière dont les théologiens de Paris ont entrepris et mené à fin l'œuvre de corriger la Vulgate.

On ne dira jamais tout ce que notre ville de Paris a vu naître, à l'époque de saint Louis, dans l'université et dans les ordres mendiants, de grandes œuvres théologiques. L'étude de

[1] *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, pag. 114; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, pag. 128.

[2] Humphrey Hody a publié les textes importants de Roger Bacon, dans son livre *de Bibliorum sacrorum textibus originalibus, versionibus graeca et latina vulgata* (Oxford, 1705, in-folio); un anonyme avait fort bien décrit, en 1778, les manuscrits de Nuremberg, dans le premier volume du *Literarisches Musaeum*. En général, ce qu'on sait sur le sujet est réuni dans l'ouvrage bien insuffisant du docteur Kaulen (*Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868). »

la Bible, en particulier, y a été poursuivie avec un esprit d'émulation et de suite dont nous ne nous faisons aucune idée. En cinquante ans, il s'est produit à Paris trois ou quatre éditions critiques de la Bible et les travaux préparatoires d'une autre révision, qui aurait été la meilleure. Pendant les mêmes années, au même lieu, on composait la première Concordance et on traduisait la Bible pour la première fois en français. Toutes ces œuvres et bien d'autres, produites par des écoles rivales, sont pourtant nées d'une même inspiration. Les manuscrits eux-mêmes, français ou latins, ont un tel air de famille, l'esprit qui anime ces œuvres diverses est tellement un même esprit, que toute l'histoire de la Vulgate au treizième siècle, semble être l'éloge de la centralisation introduite dans les études théologiques au siècle de saint Louis.

Je ne suivrai pas, dans ces courtes notes, l'ordre historique, mais je partirai du texte le plus connu, pour étudier ensuite les autres.

I. La Bible des jacobins.

On lit dans tous les livres que par deux fois, en 1236 et vers 1248, les dominicains ont entrepris de corriger le texte de la Vulgate et que l'exemplaire original de l'une de ces deux révisions était conservé aux Jacobins de la rue Saint-Jacques. Richard Simon a vu le précieux manuscrit et il en a donné, dans ses *Nouvelles observations*, une description excellente. Avant de rechercher le manuscrit des Jacobins et d'en aborder l'étude, nous devons donner les quelques textes qui nous instruisent au sujet des deux corrections des dominicains.

Le chapitre généralissime, tenu à Paris en 1236, ordonne « que toutes les Bibles de l'ordre soient corrigées d'après la correction que font les frères qui en sont chargés dans cette province[1]. »

« Pendant près de douze ans, nous dit Roger Bacon, les frères prêcheurs travaillèrent à corriger l'Ecriture, puis d'autres vinrent et entreprirent une correction nouvelle, qui s'é-

[1] Martène, *Thesaurus novus*, IV, 1676.

tend à plus de la moitié de la Bible[1], et comme ils avaient reconnu qu'ils s'étaient trompés dans leur première correction, ils firent un décret interdisant qu'on la suivît désormais. » S'il fallait prendre au pied de la lettre les paroles de Roger Bacon, on devrait en conclure que le travail définitif des dominicains, commencé vers 1248, n'était pas achevé en 1266 ou 1267, à l'époque où le *Doctor mirabilis* dédiait son « Grand œuvre » au pape Clément IV. Mais nous savons d'autre part que la grande correction des dominicains, la seule qui nous soit parvenue, était signée de Hugues de Saint-Cher et datée de son cardinalat, c'est-à-dire des années 1244 à 1263. Au reste, dès l'année 1256, les frères prêcheurs avaient interdit, au chapitre général de Paris, l'usage de la « Bible de Sens, » c'est-à-dire, comme nous le démontrerons tout à l'heure, de la première édition des dominicains[2].

Le manuscrit des Jacobins Saint-Jacques n'est pas difficile à retrouver; il est conservé au fonds latin de la Bibliothèque nationale, sous les numéros 16 719 à 16 722. Ce sont quatre très grands volumes, des plus beaux qu'on puisse voir. Je m'abstiens à regret de les décrire, et je me bornerai à dire qu'ils présentent tous les caractères des Bibles copiées et enluminées dans l'université de Paris au milieu du règne de saint Louis. Le texte est écrit d'une grosse et belle écriture, et on lit, en marge, répondant chaque fois à deux ou à trois points marqués à l'encre rouge, les variantes, précédées des mots *vel* ou *aliàs* écrits en rouge, et des notes critiques telles que celles-ci : *antiqui* ou *moderni habent, alii habent, alia littera, vera littera, aliqui tamen dicunt, alii punctant sic, quidam antiqui codices habent, plures libri glosati habent*, etc. Les *hebrei* et les *LXX* sont souvent cités, ainsi que, dans Daniel, le *chaldaycum : hebrei et veri codices habent, est alia translacio que sumitur de greco*. Les plus récents des auteurs cités sont, après *Strabus* et Anselme de Laon, Raoul de Flay, Pierre le Mangeur, Papias, saint Bernard, ou du moins un auteur dont le nom s'écrit *Ber.* (*ad Is.* 27) ou B^s, et un inconnu nommé Oul-

[1] *Opus majus*, préface, pag. 49.
[2] Martène, IV, 1715.

dericus (Prov. 30). Le texte a été corrigé au grattoir d'après des notes qui d'abord étaient écrites sur les marges et qui ont disparu aussitôt ; souvent les mots à effacer sont simplement barrés et parfois en outre soulignés en rouge. En tête du livre des Actes, l'*argument* est barré en rouge et remplacé par le mot *vacat ;* au contraire, le prologue de l'épître aux Romains, qui ne se trouvait pas d'abord dans le manuscrit, est ajouté à la fin du volume et annoncé par ces mots : *Quere in fine voluminis ubi est in penultimo folio ;* il en est de même du prologue de l'Apocalypse. Le magnifique exemplaire que nous avons sous les yeux est, on n'en peut douter, le manuscrit original des correcteurs.

La chose est certaine et se démontre surtout par l'examen du volume IVe, auquel on n'a pas eu le temps de mettre la dernière main. On peut y voir, au f° 86, un spécimen de grattage et de correction originale à l'encre noire, et, aux ffos 115 et 161, deux exemples de l'autographe du correcteur, à l'encre rouge ; parfois, comme aux ffos 115 verso et 116, les corrections marginales du texte sont faites à la pointe ou au plomb. On voit souvent, à la fin des cahiers, les trois lettres *cor.* suivies d'une abréviation ; elles doivent sans doute se lire : *correctum.* En un mot, notre manuscrit est un *exemplaire d'auteur.*

Cet auteur, quel est-il? La tradition dit : Hugues de Saint-Cher, et notre manuscrit confirme la tradition. On remarque en effet, au f° 77 verso du volume III, un monogramme composé avec soin et tracé à la pointe, et qui se lit facilement : *Hugo.* Est-ce la signature du correcteur? Mais au-dessous on voit un dessin grossier qui représente un moine. Il serait étrange de retrouver ici, dessiné de la main de quelque moine jacobin, le portrait du cardinal Hugues de saint-Cher, l'auteur de la *correction.*

La Bible d'Hugues de Saint-Cher est bien, au sens moderne du mot, une édition critique de la version de saint Jérôme, c'est-à-dire un texte corrigé, avec notes et variantes à l'appui. Souvent, il est vrai, les corrections justifiées par les notes ne sont pas faites dans le texte, mais voici l'explication qu'on en

peut donner : Hugues de Saint-Cher n'a pas voulu faire de grandes corrections ; il ne corrige jamais le texte directement d'après l'hébreu dans des passages importants ; mais il s'applique à restaurer autant que possible la Vulgate dans sa forme la plus ancienne et la meilleure, et quant aux corrections qui lui semblent trop hardies, il se borne à les proposer en marge. La correction qu'il publie est faite, il faut le reconnaître, d'après de très bons principes. Je n'oserai m'exprimer sur la question : le correcteur connaissait-il l'hébreu, ou a-t-il emprunté ses citations à des auteurs de seconde main ? R. Simon paraît être de ce dernier avis, et il serait imprudent de ne pas se ranger à son autorité.

Au reste, une préface qui n'est pas dans notre manuscrit, mais qui est certainement celle de l'ouvrage lui-même, nous donne raison de la méthode suivie par Hugues de Saint-Cher. L'auteur y est nommé par son nom ; elle est intitulée : *Prologus domini Hugonis tituli S. Sabinae presbiteri cardinalis, de correctione Biblie*, et l'*explicit* n'est pas moins formel : *Explicit opus Biblie secundum dominum Hugonem cardinalem.* Cette préface, qui se lit en tête de plusieurs manuscrits du correctoire, et en particulier du manuscrit 94 de l'Arsenal, se trouve aussi sur la première page d'une Bible qui appartient à la bibliothèque de Turin (D. V. 32) et qu'on dit avoir servi à saint Thomas d'Aquin. Je ne reproduis pas cette intéressante préface, qui a été imprimée plusieurs fois [1], parce qu'elle ne fait que confirmer ce que nous avons conclu de l'étude du texte lui-même. Un point rouge sur un mot, y est-il dit, désigne une leçon recommandée par les commentateurs, les anciens manuscrits et l'hébreu ou le grec ; un trait sous un mot, au contraire, en marque l'absence dans ces documents. Je relèverai seulement, parmi les autorités que cite le cardinal, les volumes « écrits avant le temps de Charlemagne. »

[1] Elle commence par ces mots : *Quoniam super omnes scripturas verba sacri eloquii necesse est ut in fundamento veritatis firmiter innitantur...*

II. Correctorium parisiense.

Tel est donc, on n'en peut douter, l'exemplaire original de la correction des dominicains. « Cet incomparable manuscrit » (c'est ainsi que l'appelle R. Simon) n'a sans doute pas été souvent reproduit en entier. La *correction* de la Bible qui en était l'objet a été portée de couvent en couvent par de petits livrets qu'on appelait fort bien *correctoires*. La valeur de ces manuscrits est fort inégale. En vérité, il n'en est aucun qui ait pu servir à dresser un texte passable de la Bible. Tous, en effet, contiennent un extrait de la grande Bible des jacobins et presque tous y ajoutent une partie des notes qui étaient copiées sur les marges de cet exemplaire. Mais lors même que cet extrait des leçons et des notes de la Bible modèle est à peu près complet, comme il se voit dans la première partie du manuscrit de la Sorbonne, actuellement à la Bibliothèque nationale (*lat.* 15554), il ne pouvait pas servir à corriger un autre texte que celui qu'avaient corrigé les dominicains. C'est ainsi qu'il ne suffirait pas, pour rétablir la Vulgate de Clément VIII, d'avoir sous les yeux les variantes qui distinguent cette édition de la précédente ; il faudrait encore savoir que cette édition précédente est celle de Sixte V. En outre les correctoires étaient presque tous faits avec une grande rapidité. Les manuscrits en sont nombreux, et ils diffèrent à l'infini. L'un des textes les plus plus insuffisants est celui qui porte le nom d'Hugues de Saint-Cher et qui est précédé de la préface du cardinal. Vercellone l'a décrit d'après un manuscrit ottobonien du Vatican, Dœderlein[1] d'après l'exemplaire de Leipzig et l'anonyme de 1778 d'après celui de Nuremberg ; nous en avons à l'Arsenal (N° 94) un manuscrit, assez mauvais et peu lisible, qui date du treizième siècle. Les auteurs qui l'ont longuement étudié ont perdu leur peine, car ce n'est qu'un extrait tout à fait insuffisant d'une petite partie des leçons nouvelles et des notes de la Bible des dominicains, et aux remarques de l'édition du cardinal on a ajouté un certain nombre de notes d'une valeur

[1] *Acta erudit. Lips.*, 1690.

fort inférieure, et tirées on ne sait d'où. D'autres correctoires sont à la fois plus brefs et plus complets ; ils ne contenaient guère autre chose que l'indication des leçons à préférer ; tels sont le petit manuscrit 131 de l'Arsenal, qui provient de Saint-Victor, et le second correctoire dont la revue de 1778 contient des extraits fort étendus. Le manuscrit de Saint-Victor, dont nous venons de parler, est du quatorzième siècle ; il commence par ces mots : *Incipiunt correctiones Biblie secundum quod correcta est Biblia parisiensis*. Dans le plus grand nombre de nos correctoires les passages sont cités, non seulement par les chapitres, mais encore par les lettres de la *Concordance* d'Hugues de Saint-Cher. Ces lettres ne sont pas marquées dans la Bible des jacobins. Encore une fois, un seul de nos correctoires est à peu près complet et celui-là même ne pouvait pas servir utilement, non plus que les autres, à la correction de la Bible. Ainsi l'on comprend l'indignation de Roger Bacon en présence du désordre sans nom que de semblables manuels ont dû introduire dans le texte biblique, et on ne peut le blâmer d'avoir jugé avec sévérité l'édition des dominicains, œuvre scientifique et des plus honorables, mais dont les misérables extraits, qui circulaient partout, n'ont servi qu'à augmenter la confusion et qu'à corrompre encore davantage le texte de la Bible.

Les correctoires nous permettent de combler une regrettable lacune de la Bible d'Hugues de Saint-Cher. Le livre des psaumes, en effet, ne se trouve pas dans la grande Bible des jacobins. Le cardinal l'avait-il également corrigé ? La chose est probable, car plusieurs correctoires nous ont conservé la collation du psautier des dominicains. Le premier correctoire de la Sorbonne, en particulier, donne au psautier une étendue que n'a aucun autre livre de la Bible. Il ne peut y avoir aucun doute quant à l'identité de l'auteur. Le commentaire, quoique beaucoup plus détaillé, est composé dans la même méthode que celui du reste de la Bible. C'est peut-être parce que les marges de sa Bible ne suffisaient pas à le contenir qu'Hugues de Saint-Cher l'a fait copier en un volume à part, et ce volume n'a pas été entre les mains de tous ceux qui ont rédigé les

correctoires, car plusieurs de ces petits livrets ne contiennent pas le psautier.

III. La Bible de l'université.

Les renseignements qu'on a jusqu'à présent sur la correction de l'université de Paris se réduisent à très peu de chose. On lit dans les auteurs que vers l'an 1226 l'université avait établi un correctoire et que l'archevêque de Sens, dans le ressort duquel était Paris, l'avait approuvé. Le seul auteur par lequel nous en sachions quelque chose est Roger Bacon, qui écrivait en 1266 ou 1267 au pape Clément IV : « Il y a environ quarante ans qu'un grand nombre de théologiens et de libraires, gens illettrés et mariés, sans souci et sans science de la vérité du texte sacré, mirent au jour des exemplaires vicieux que des copistes sans nombre se mirent à corrompre encore par leurs changements [1]. » C'est ce texte que Roger Bacon appelle *exemplar vulgatum, hoc est parisiense* (page 420), et nous verrons en effet que l'édition de l'université représente, au milieu du treizième siècle, le texte courant et généralement adopté. Mais jusqu'à l'heure présente il n'a pas été écrit un mot sur la *correction* de l'université qui permette d'en déterminer le caractère. En effet, le *correctorium parisiense*, dont nous avons plusieurs manuscrits, paraît bien n'être pas autre chose que l'œuvre des dominicains, et je ne sais pas un seul *correctoire* dans lequel on puisse reconnaître l'œuvre de l'université. Nous sommes donc livrés à nous-mêmes pour la recherche de ce texte important. Il est vrai qu'à Paris de semblables enquêtes sont faciles. Que cherchons-nous en effet? la Bible en usage dans l'université vers l'an 1250. Il y a grande chance pour que nous la retrouvions dans les Bibles de la Sorbonne, dont plusieurs remontent à peu près à ce temps. Or il se trouve que plusieurs de ces Bibles, et des plus anciennes, reproduisent un

[1] Hody, pag. 421 : *Nam circa 40 annos sunt multi Theologi infiniti et stationarii Parisiis..., qui cum illitterati fuerint et uxorati, non curantes, non scientes cogitare de veritate textus sacri, proposuerunt exemplaria vitiosa, et scriptores infiniti addiderunt ad corruptionem multas mutationes.*

texte constant et établi avec beaucoup de soin. J'en prendrai pour type les manuscrits *latins* 15 467 et 15 185 ; le premier est un beau manuscrit de format moyen, qui se termine par cette note : *Finis. Finis. Finis. Anno Domini* M° CC° LX° *decimo* (1270) *complete scriptus est liber iste.* Le manuscrit 15 185, qui est décoré dans le style parisien du milieu du treizième siècle, porte sur la première garde ces mots : *Iste liber est magistrorum de Sorbona studencium in theologia, ex legato magistri Stephani de Gebennis, ut creditur, precii XXXII librarum. Inter Biblia 2.* L'une et l'autre Bible, nous l'avons dit, présentent, sauf des variantes insignifiantes, un seul et même texte ; toutes deux sont corrigées avec soin. Mais il y a plus. Les miniatures de ces deux manuscrits sont, le plus souvent, copiées presque trait pour trait de l'un sur l'autre, et l'on peut affirmer que le texte et les peintures de ces deux Bibles de Sorbonne représentent l'édition ordinaire de l'université, l'*exemplar vulgatum, hoc est parisiense.*

Il nous reste à faire un pas de plus et à comparer nos deux Bibles de Sorbonne avec la Bible des Jacobins. Les miniatures de cette dernière sont presque identiques à celles des deux autres et semblent sorties du même atelier, mais la décoration est quelque peu plus ancienne que celle du manuscrit de 1270. Le texte, tel qu'on le retrouve facilement sous les corrections des dominicains, est à peu près exactement le même, tant pour la division des chapitres que pour le détail du texte. En un mot, nous pouvons affirmer que l'exemplaire sur lequel a travaillé Hugues de Saint-Cher était un manuscrit de la correction de l'université.

Cette remarque nous amène à en faire une autre. On sait que la tradition attribue à Hugues de Saint-Cher la création de nos chapitres. Il semble difficile de lui en conserver la paternité, car le correcteur dominicain n'a fait aucun changement, pas le moindre, à la division des chapitres de la Bible de l'université, et celle-ci est presque absolument identique à la capitulation actuelle de la Vulgate et à celle de toutes nos Bibles modernes. Il est vrai qu'Hugues de Saint-Cher, pour établir sa *Concordance*, a, dit-on, partagé les chapitres en sec-

tions, par des lettres marginales dont nous retrouvons la trace dans les *correctoires parisiens*. Mais à moins que sa Concordance ne soit antérieure à la correction de l'université, ce qui est difficile à admettre, il faut attribuer à l'université l'honneur de notre division de la Bible. Avant le règne de saint Louis, en effet, l'édition *vulgate* était la Bible d'Alcuin. L'illustre évêque d'Orléans, Théodulfe, avait bien, peu après l'époque de Charlemagne, établi une édition qui, par sa division même, se rapprochait de la Bible hébraïque ; mais le retour à l'hébreu n'a jamais été populaire au moyen âge. Restituer le texte authentique de saint Jérôme, telle a été la pensée de presque tous les correcteurs. Nous ne nous arrêterons pas à dire que cette règle de critique a été bien peu fidèlement suivie, et que jamais on n'a osé faire rentrer dans la Vulgate le psautier authentique de saint Jérôme, que l'influence de la liturgie en avait fait sortir. A cet égard, on aimerait à penser qu'Hugues de Saint-Cher n'avait retiré le psautier de sa Bible que pour le corriger plus radicalement; mais nous avons vu que cette hypothèse n'est rien moins que probable.

Les chapitres de la Bible d'Alcuin étaient extrêmement inégaux et marqués souvent presque au hasard. La Genèse en avait 82, dont 6 pour notre 1er chapitre, l'Exode 138, le Lévitique 89, les Nombres 74, le Deutéronome 155, Josué 33, les Juges 18, Ruth 18, les quatre livres des Rois 25, 18, 18 et 17. Les chapitres des prophètes n'étaient pas numérotés ; les deux livres des Machabées avaient 62 et 55 chapitres, l'évangile de saint Matthieu en comptait 81, saint Marc 46, saint Luc 73 et l'évangile de saint Jean 35, les Actes 74, l'épître aux Romains 51, l'Apocalypse 25, etc. Telle est du moins la division de la première Bible de Charles le Chauve. Mais cette capitulation n'était pas, au commencement du treizième siècle, la seule en usage à Paris. Nous possédons, dans le numéro 11 534 du fonds latin, un superbe manuscrit du douzième siècle, qui provient de Saint-Germain et qui était déjà au moyen âge dans cette maison. Cette belle Bible, dont le texte est celui d'Alcuin, n'est pas divisée exactement comme l'édition ordinaire. La Genèse a 60 paragraphes, l'Exode 147, le premier livre de

Samuel (ou des Rois) 48, les Evangiles ne sont pas divisés en chapitres, l'épître aux Romains en compte 17 et l'Apocalypse 18, etc.

On voit donc qu'avant la révision de l'université la discorde était dans le camp alcuinien. La division de toute la Bible en chapitres à peu près égaux, telle qu'elle a été introduite par l'université, était un besoin du temps et a rendu des services. Quant au détail du texte adopté par l'université, je n'en dirai qu'une chose, c'est que ce n'est, au fond, que le texte d'Alcuin assez peu modifié, et que l'on comprend que les meilleurs critiques du treizième siècle ne s'en soient pas déclarés satisfaits. Les changements apportés au texte alcuinien par la correction de l'université, nous paraissent de si peu de chose, qu'on ne peut pas reconnaître d'après quels principes les correcteurs ont travaillé. Il n'y a pas à penser qu'ils aient consulté, ni de très anciens manuscrits, ni les originaux.

J'ai dit que nous ne connaissons pas d'exemplaire d'un *correctorium* qui contienne les leçons préférées par l'université. La chose est naturelle et s'explique facilement. Ce n'est pas ici une *correction* d'un texte officiel, mais le texte officiel lui-même, l'*exemplar vulgatum*, le texte même que les *correcteurs* ont ensuite prétendu corriger.

La Bible de l'université était certainement entre les mains des traducteurs qui, au milieu du treizième siècle, ont pour la première fois traduit la Bible entière en français. En général, quelle qu'ait été la supériorité de révisions telles que celle des dominicains, on ne peut guère douter que la Bible de l'université, qui avait aussitôt détrôné la Bible d'Alcuin, n'ait très rapidement et très fermement établi son autorité en France et n'ait été, à partir du milieu du treizième siècle, une véritable *Vulgate*.

IV. La Bible de Sens.

Hugues de Saint-Cher ne s'est pas contenté de ses seules lumières pour corriger la Bible de l'université ; il avait devant les yeux le premier travail des religieux de son ordre. Cet

essai de critique n'est pas inconnu de nous. Le manuscrit n'en est pas entre nos mains, mais nous en avons quelque notion.

Dans le manuscrit d'Hugues de Saint-Cher, on rencontre quelquefois l'indication d'une révision antérieure, que le correcteur ne paraît pas tenir en grande estime. Au vers. 5 du chap. X d'Esaïe, on lit : *secundum correctiones hic debet incipere capitulum...*, mais on a gratté le numéro XI qui avait d'abord été marqué à cet endroit. Aux ff^os^ 181 et 187 du IIIe volume, on trouve le nom du correcteur : *In correctionibus fratris Theob. habetur sic...* (*ad* Ez. 32). *Et dicit frater Theob. quod neutrum debet ibi esse.* Dans le premier passage, la correction du frère Thibaut est rétablie en marge, d'une autre encre, mais peut-être de la même écriture, et au deuxième la correction indiquée n'est pas faite dans le texte. La leçon recommandée par l'ancien correcteur n'est pas suivie non plus au f° 218v^o^, où on lit : *alia littera et verior secundum fratrem Theobaudum.* Qui est ce frère Thibaut? Un dominicain, sans doute, et dès lors on peut être tenté de reconnaître en lui l'un des auteurs de cette correction de 1236 qui fut rejetée par l'ordre malgré les douze ans de labeur qu'elle avait coûté à ses auteurs.

Mais ici une question se pose à nous : le texte qu'Hugues de Saint-Cher a pris pour point de départ de sa correction, ne serait-il pas celui que les dominicains avaient corrigé une première fois ? Nous répondrons sans tarder : nullement. En effet, nous l'avons déjà vu, l'exemplaire original ne contenait pas les corrections du frère Thibaut, et si l'œuvre de ce moine est le premier travail des dominicains, il faut reconnaître que les nouveaux correcteurs en ont fait fort peu de cas.

Au reste, il s'est conservé, dans le couvent des jacobins, une tradition sur la provenance de la grande Bible d'Hugues de Saint-Cher, et nous n'avons pas de raison de la mettre en doute : « Ayant demandé, dit R. Simon, à un des plus habiles religieux de ce couvent, d'où leur venait cette belle Bible latine, qui méritait d'être imprimée entière comme elle est, il me fit réponse qu'il avait toujours entendu dire que c'était un don que saint Louis avait fait à leur maison. »

Cette tradition est assez vraisemblable. La Bible originale sur laquelle Hugues de Saint-Cher a basé sa révision, a bien certainement été copiée à Paris, au milieu du règne de saint Louis, et nous avons prouvé que le texte qu'elle contient est celui-là même qui avait été corrigé vers 1226 par l'université.

Revenons à la première correction des dominicains. Nous avons vu qu'en 1256 le chapitre général de l'ordre avait interdit l'usage des « corrections de la Bible de Sens. » On a voulu reconnaître sous ce nom la Bible de l'université, approuvée, disait-on, par l'archevêque de Sens, dont le pouvoir métropolitain s'étendait jusqu'à Paris. Quoi qu'il faille penser de cette explication assez peu naturelle, nous pouvons dire avec assurance que la Bible de Sens était un tout autre texte. En effet, si nous n'en avons pas le manuscrit, nous en possédons du moins la collation. Le 2e correctoire de Sorbonne, cet ouvrage qui a été entre les mains de Robert Estienne et dont nous aurons tout à l'heure à louer l'exactitude et la méthode, donne avec un grand soin les variantes de trois Bibles qu'il appelle *Senonensis* et *Parisiensis utraque*. Il ne faut que quelques moments pour s'assurer que le texte qui est appelé *Parisiensis* ou *Parisius* confond, lorsqu'elles sont d'accord, les deux éditions de l'université et des jacobins, la *prior correctio* etant l'œuvre de l'université, la *secunda* celle des dominicains. Quant à la *correctio senonensis*, elle n'a rien de commun avec le texte de l'université ; au contraire, il ne serait pas impossible que certaines de ses leçons se retrouvassent dans la correction d'Hugues de Saint-Cher. Si maintenant nous nous souvenons que Roger Bacon nous dit formellement que la première correction des dominicains a été rejetée par leur ordre, et si nous trouvons, dans les actes du chapitre général de 1256, une Bible condamnée sous ce même nom de *Senonensis*, nous conclurons nécessairement que la première correction des dominicains a dû être faite entre les années 1236 et 1248 environ, dans le couvent des frères prêcheurs de Sens. Peut-être le principal auteur de cette correction était-il le frère Thibaut.

V. Le Correctorium Sorbonicum.

Les deux correctoires qui doivent nous occuper encore sont des ouvrages de véritable science, exécutés tous les deux avec une méthode remarquable, mais d'après des principes très différents, quoique peut-être dans le même milieu et vers le même temps. Je parlerai d'abord, quoiqu'il soit sans doute le dernier en date, du *correctorium Sorbonicum*.

Ce nom a été donné à un correctoire anonyme par Robert Estienne qui l'avait eu entre les mains, paraît-il, dès 1528 et qui n'a pas dédaigné d'en tirer usage pour sa grande édition de 1540. Richard Simon l'a décrit dans son *Histoire des versions du Nouveau Testament*, et il y attache la plus grande importance. De telles autorités doivent suffire à nous engager à examiner avec attention le manuscrit de la Sorbonne. Il se retrouve à la Bibliothèque nationale, sous le numéro 15 554 du fonds latin.

C'est un volume d'un format moyen, écrit en longues lignes, d'une écriture qui paraît de la fin du treizième siècle. Au reste le manuscrit ne peut être postérieur, car il porte à la fin cette marque : *Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbona ex legato magistri Petri de Lemovicis, quondam sotii domus hujus, in quo continetur correctorium Biblie secundum hebreos grecos et latinos... Pretii C solidorum. Cathenabitur. 27s inter postillas mixtas*. Pierre de Limoges, ce généreux bienfaiteur de la bibliothèque de la Sorbonne, avait été, en 1267, doyen de la faculté de médecine; il mourut en 1304. Le volume comprend, écrits à la suite et en grande partie de la même main, deux ouvrages différents; le premier est, comme nous l'avons déjà montré, un fort bon exemplaire du correctoire des dominicains; le suivant est le manuel qui nous occupe; à la fin on trouve trois petits correctoires, du reste incomplets, dont les deux premiers suivent l'ordre des livres et le dernier l'ordre de l'alphabet; le second et le troisième concernent les noms grecs et hébreux de la Bible. Ces trois petits traités semblent être du même auteur que le grand ouvrage dont nous allons parler.

C'est un correctoire de la Bible conçu en apparence sur le même plan que ceux des dominicains, mais qui s'en distingue par le caractère tout particulier que l'auteur a donné à son œuvre. Le correcteur, en effet, n'a consulté ni les grecs ni les hébreux ni même les manuscrits anciens. Il n'a certainement aucune connaissance des langues anciennes, et ses citations des Pères ne sont le plus souvent ni originales ni intelligemment choisies. Il cite beaucoup d'auteurs récents ou même contemporains; plusieurs sont des grammairiens, comme l'auteur du *Barbarisme*, comme Pierre Hélie et Hugution, d'autres des théologiens tels que Pierre Lombard, *Cantuariensis* (sans doute saint Anselme) et *Angelicus* (saint Thomas d'Aquin), des poètes comme Gauthier de Châtillon, ou des polygraphes comme Alexandre Neckam et Jean de Saint-Gilles. Ce moine a lu beaucoup, mais il a tiré assez peu de profit de ses lectures. Au reste, il importe peu; c'est un esprit exact, un bibliographe consciencieux, et ce que son œuvre a de remarquable, c'est son érudition de seconde main. Ce nouveau correcteur a basé sa révision de la Bible sur une collation assez exacte des trois éditions précédentes, la Bible de Sens et les deux corrections de Paris. Il était certainement fort au courant des travaux antérieurs et sans doute établi près de leur centre. Quant au texte nouveau qui est résulté de ses collations, il avait très probablement pour base le texte des jacobins; il formait une Bible qui était conservée sans doute dans le couvent où le correcteur écrivait, et qui paraissait y être officiellement admise, car elle est toujours désignée par les mots : *in libro nostro*.

L'étude des notes de notre correcteur ne donne pas une très haute idée de ses talents de critique; la division des versets paraît être un de ses principaux soucis, mais l'utilité d'un semblable manuel est évidente. Un travail de seconde main comme était celui-ci ne peut pas nous intéresser au point de vue de la critique du texte, mais de l'histoire du texte. C'est en effet une sorte d'*editio variorum*, un extrait de toutes les éditions antérieures, et l'historien qui voudrait procéder, comme nous le demandons, à une collation systématique des

Vulgates du moyen âge, devrait tenir un grand compte de ce manuscrit, pour le choix même des passages à collationner.

Quel est l'auteur de cet intéressant ouvrage ? Peut-être nous sera-t-il possible de le désigner par son nom. En effet, si brèves que soient ses notes, l'auteur a un style. Ses remarques ne se bornent pas à la critique, elles ont souvent trait à l'exégèse et contiennent quelquefois des applications mystiques dans le goût du temps. Surtout la prononciation et l'accentuation des mots sont, pour lui, l'objet d'une attention toute particulière, et l'on serait en droit de lui reprocher d'avoir mêlé à la critique du texte de la Bible des études qui y sont absolument étrangères. Cette érudition toute spéciale ne se rencontre guère en France, au treizième siècle, que chez un seul écrivain, Guillaume le Breton, et la manière d'écrire de ce franciscain est exactement celle de notre auteur.

Une étude plus attentive confirme cette première observation. Guillaume le Breton a laissé beaucoup de traités sur divers sujets [1] ; parmi eux on cite divers opuscules sur l'orthographe et la prononciation des mots hébreux et grecs de la Bible [2]. Notre manuscrit se termine par des traités analogues. Mais ses deux ouvrages principaux et qui ont joui, dès le treizième siècle, de la plus grande notoriété, sont le dictionnaire de la Bible (*Summa Britonis*) et l'*Exposition des prologues de saint Jérôme*. Or, dès le premier instant, on remarque que dans notre correctoire les prologues de saint Jérôme, quoique bien moins importants que le texte, sont traités avec beaucoup plus d'ampleur ; dès le chapitre II, nous trouvons le nom d'Eschine illustré par le même vers de l'*Alexandréide*. Voici quelques mots empruntés, dans les deux ouvrages, au commentaire du mot : *pro vili portione* (Prologue II) :

[1] S. Berger, *de glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii aevi*, Paris, 1879. C'est à tort que je lui ai attribué des commentaires sur Porphyre et Aristote, etc. Le savant M. Sieber veut bien me faire savoir que ces ouvrages, qui ne se trouvent qu'à la bibliothèque de Bâle, sont d'Hervé le Breton. Le *correctorium* que lui attribue Sbaraglia paraît être celui d'Hugues de Saint-Cher ; du moins il en a la préface.

[2] Bibliothèque de Lambeth, 116 ; Bibliothèque de Douai, 82. Ce dernier ouvrage est en vers.

Corrector. Sorbon.

... Vel *virili porcione*, id est debita porcione, et tractus est a legibus ubi virilis porcio dicitur cum hereditas filiis equaliter dividitur. Concordia :

Gaudia Cesaree mentis pro parte virili
Sunt mea, etc.

Expos. prologorum.

... Vel secundum aliam literam *pro virili portione*, id est pro debita parte. Secundum leges, virilis portio dicitur quando haereditas filiis aequaliter dividitur... Unde Ovidius :...

Gaudia caesareae mentis pro parte virili
Sunt mea, privati nil habet illa domus.

Il n'y a pas moins de ressemblances entre notre correctoire et la *Somme* de Guillaume le Breton. Dans le correctoire (fol. 241 verso), le mot *paedagogus* est dérivé de *parvos=pedos* et *gogus=ductio*. Ce double barbarisme, inconnu aux étymologistes antérieurs, se retrouve dans la *Summa Britonis :* « *Et dicitur a* pedos *quod est puer et* gogos *quod est ductio.* » Voici l'explication du mot *bithalassum* (Act. XXVII, 41) dans le correctoire et dans la *Somme* du Breton :

Correct. Sorb.

Thalasson interpretatur mare vel profundum, et componitur *bitalassum* a *bis* et *thalassum* quod est mare, quasi (?) duplex mare, ubi scilicet duo brachia maris concurrunt. Secundum glosam, est litus protentum mari se dividente circumdatum.

Summa Britonis.

Et dicitur a *bis* et *talassum* quod est mare. In glosa Act. XXVII sic exponitur : Greci *talassa* vocant mare, *bitalassum* vero significatur littus protentum eodem mari dividente se circumdatum.

J'ai dit que le style des deux auteurs est exactement le même. Cette ressemblance se retrouve jusque dans l'emploi accidentel de quelques mots français. C'est ainsi que nous lisons dans le

correctoire (fol. 147 verso) : « *filtrium*, *gallice* feutre, » de la même manière que l'auteur de la *Somme* écrit : « *sarcina*, *gallice* fardel. »

Rien n'est plus dangereux, dans une littérature où les plus serviles emprunts sont le pain quotidien des écrivains, que de conclure des rapprochements même les plus frappants à l'identité de l'auteur. Mais il nous semble ici que toutes les preuves concourent à établir que notre correctoire est l'œuvre de Guillaume le Breton. Deux difficultés seulement pourraient nous arrêter. D'abord le correctoire cite, une fois seulement (*ad Jer.* 43, 12), un auteur qu'il appelle *Britho* (*Bricho* dans le manuscrit) ; mais rien n'est plus naturel que de trouver ce nom dans un ouvrage anonyme et peut-être plus ou moins collectif. Puis le correctoire n'est pas antérieur à 1274, puisque saint Thomas d'Aquin, mort en cette année, y est appelé *Angelicus*[1] ; or Guillaume le Breton a été rencontré à Lyon et à Vienne, vers 1248, par Salimbene, mais il était jeune alors et le chroniqueur italien nous dit qu' « il n'avait pas encore fait son livre, » c'est-à-dire la *Somme ;* le *correctoire*, au contraire, est certainement postérieur aux deux grands ouvrages de Guillaume le Breton.

Si notre ouvrage anonyme se trouve ainsi attribué à Guillaume le Breton, l'exégète le plus en vue que l'ordre des franciscain ait eu au treizième siècle, il sera permis de supposer que la direction de l'ordre n'a pas été étrangère à son entreprise, et que le correctoire de la Sorbonne n'est peut-être pas sans quelque relation avec la correction des franciscains dont nous parle Roger Bacon.

VI. L'anonyme de Roger Bacon.

Si le correctoire de la Sorbonne est l'œuvre d'un érudit, celui du Vatican a pour auteur un véritable savant ; le premier est d'un bibliographe, le second, d'un critique. Celui qui l'a composé possédait l'hébreu et le grec, il connaissait le prix

[1] Il serait encore possible que le copiste eût écrit *Angelicus* pour *Angelomus ;* les deux noms s'abrègent parfois de même.

des manuscrits et savait en faire usage. C'est donc à raison que le cardinal Caraffa, préfet de la congrégation pour la correction de la Vulgate, s'était fait remettre l'œuvre de son savant précurseur. On prétend même que certaines erreurs de notre Vulgate proviennent de la créance excessive qu'on a donnée à ce manuscrit dans ses méprises mêmes. Vercellone a eu entre les mains ce remarquable ouvrage dans le manuscrit 3466 du Vatican, qui date du treizième siècle, et il en a publié de nombreux extraits[1]. Pour nous, qui ne pouvons en parler que sur le témoignage de l'auteur italien, nous en dirons peu de chose. Il appartient pourtant à notre étude, car nous savons que son auteur a travaillé sur les bancs de la bibliothèque Sainte-Geneviève. Cet inconnu est tellement en avance sur la science de son temps, qu'on a pu, avec quelque apparence, lui attribuer le nom de l'homme le plus savant de son siècle, de Roger Bacon. Quoi qu'il en soit, c'est fort justement que le P. Vercellone a loué l'*incredibile erudizione* et le *retto giudizio* qui paraissent dans ses courtes notes. Le critique a pour unique objet de restaurer l'œuvre de saint Jérôme et il s'applique à en écarter toutes les traces de l'*Itala*, qu'il appelle *graecus* ou *LXX in latino*. Il consulte les originaux toutes les fois qu'il y a doute sur le texte latin ; entre les textes hébreux et grecs, il distingue les manuscrits français et espagnols (*antiquos hebraeos gallicanos, hispanicum exemplar*), il cite les rabbins et il lisait saint Matthieu en hébreu. Ce que les notes de l'anonyme ont peut-être de plus remarquable, c'est l'importance attachée aux vieux manuscrits latins. Il les divise en trois classes. Hugues de Saint-Cher avait fort bien établi la distinction des *antiqui* et des *moderni ;* pour notre critique, les *antiqui* sont la *Biblia Caroli Magni* et les *antiquissimi* les *exemplaria ante tempora Caroli scripta*, parmi lesquels il cite la *Biblia Gregorii Magni* et la *Biblia S. Genovefae* (Pour toutes les citations, je renvoie à la dissertation de Vercellone). Chacun voit qu'en présence de la rareté des anciens manuscrits, soit latins, soit surtout hébreux, de semblables collations, prati-

[1] D'autres manuscrits, paraît-il, sont à Venise, à Vienne, à Turin et à Rome.

quées avec critique et méthode au treizième siècle, ne sont pas sans une véritable importance.

R. Simon, toujours sceptique sur les connaissances des auteurs du moyen âge, dit, en parlant en général des *correctoires* de ce temps (*Histoire des versions*, pag. 121) : « Ce n'est pas que ceux qui ont fait ces recueils fussent sçavans dans les langues grecque et hébraïque, mais ils avoient lu les anciens écrivains ecclésiastiques, surtout saint Jérôme pour l'hébreu et les Pères grecs qui avoient la plus part été traduits en latin. » En présence des indications assez précises que donne l'auteur sur la provenance de ses manuscrits, et de l'aisance avec laquelle il disserte sur la philologie hébraïque, on hésitera à lui appliquer un semblable jugement. Le curieux passage que nous allons citer montrera que notre correcteur n'était pas ignorant de l'hébreu ; c'est l'explication du nom de lieu *Pi-Hahiroth* (Ex. XIV, 9) : « *Sunt duo vel tria nomina* : Phi *idem est quod os ;* hiroth *est ille locus ;* ha *articulus, qui gallice dicitur* le : *unde modo ponitur* Phiairoth, *modo tantum* Airoth, *quod dicitur* le Hiroth, *sicut dicimus* le Rone *et* Bouche le Rone. » En cet endroit, le correcteur trahit sa nationalité française ; il en donne du reste de nombreuses preuves, qu'on trouvera réunies dans la dissertation de Vercellone. Je citerai seulement encore la note qui se lit à propos du chap. XXIII, vers. 8 du Deutéronome : « *sciendum quod hic ponitur articulus sicut est* le *vel* al *in gallico, quod non solum dativo sed etiam genitivo inservit, sicut diceremus* la chape le mestre *sive* al mestre. » L'auteur était donc français ; nous avons vu qu'il avait travaillé à Paris, puisque l'une de ses autorités est une Bible de Sainte-Geneviève. Mais quel peut être son nom ? Un autre correctoire qui est au Vatican (N° 4240) et qui paraît dérivé de la même source que celui qui nous occupe, porte en tête du Nouveau Testament les mots : *Incipiunt correctiones fratris Gerardi de Hoio.* Gérard de Huy était un chanoine de Corssendonk qui, d'après l'*Histoire littéraire des Pays-Bas* [1], vivait au XVe siècle. Cette date est sans doute fausse, puisque le manuscrit paraît

[1] 1766, VII, 82; 2e édit. II, 22, cité dans le *Répertoire* d'Ulysse Chevalier.

du XIVe siècle, mais Gérard ne peut être l'auteur de notre correctoire, qui est l'œuvre d'un français. Roger Bacon nous donnera, ici encore, le peu de lumière que nous pouvons avoir sur ce sujet. Hody a publié une troisième lettre de lui à Clément IV ; elle est postérieure aux deux autres : « Je crie à Dieu et à vous, dit Bacon, au sujet de la corruption de la Bible, car seul vous y pouvez apporter le remède, avec l'aide de Dieu et par le conseil de ce très savant homme dont j'ai parlé plus haut et d'autres encore, mais de lui surtout... Il faut en effet savoir assez bien le grec et l'hébreu, et bien connaître la grammaire selon les règles de Priscien, avoir bien considéré les principes de la correction et la manière de donner les preuves des corrections, afin de corriger sagement la Bible, ce que n'a jamais fait aucun homme, sinon le savant dont j'ai parlé. Quoi d'étonnant, puisqu'il a consacré près de quarante ans à la correction du texte et à l'exposition du sens littéral ? Tous les autres ne sont en regard de lui que des ignorants et ne comptent pas dans cette science[1]. » Qui nous dira le nom de ce savant inconnu ? Vercellone a émis timidement l'hypothèse que ce pourrait être Bacon lui-même. Il est certain que les principes de critique du célèbre franciscain sont bien ceux de l'auteur anonyme, mais cette ressemblance est trop lointaine pour qu'il soit permis de rien baser de certain sur elle. Bacon était de tous les pays et il avait étudié aux Cordeliers de Paris ; néanmoins son nom convient assez peu à un auteur qui écrivait sans doute en France et dont la seule langue était le français. Du reste, bien qu'il connût fort bien le grec et l'hébreu, on ne peut pas dire qu'il ait passé quarante ans à corriger le texte de la Bible et à en exposer le sens littéral. Mais ce n'est que quand nous aurons vu le manuscrit que nous pourrons parler avec quelque assurance de son auteur.

Tant de travaux ont-ils réellement contribué à améliorer le texte de la Bible et à y apporter quelque uniformité ? Roger

[1] *De laude S. Scripturae*, cap. 31 (Hody, pag. 429 et suiv.) ... *Quod nullus unquam fecit, nisi ille sapiens quem dixi. Nec mirum, cum ipse posuerit fere XL annos in literae correctione, et sensu literali exponendo. Omnes enim sunt ydiotae respectu illius, et nihil sunt in hac parte.*

Bacon le niait : « Autant de professeurs, disait-il, autant de correcteurs ou plutôt de corrupteurs... et la diversité du texte n'a plus de fin. » Le grand savant regrettait « qu'il n'y eût pas un chef pour une pareille entreprise »; il aurait voulu que le pape fût ce chef. Nous ne savons ce qui aurait été si Clément IV avait vécu, et s'il avait suivi le conseil de ce précurseur de la Renaissance, et pour ce qui a été, l'étude d'un grand nombre de manuscrits pourrait seule nous en instruire, et cette étude est encore à faire. Il est du moins certain que le règne de saint Louis a rendu la Bible plus abordable et l'a fait mieux connaître et, sans doute, mieux aimer.

SAMUEL BERGER.

P. S. Nous recevons au dernier moment une heureuse nouvelle. L'Université d'Oxford a entrepris une édition critique du Nouveau-Testament de saint Jérôme. La préparation en est confiée au Rév. J. Wordsworth, en qui on peut avoir toute confiance pour le caractère scientifique de l'édition. L'annonce détaillée de ce beau travail, datée du 2 novembre 1882, vient de paraître sous ce titre : *The Oxford critical edition of the Vulgate New-Testament*. Il ne peut se faire que l'excellente édition qui se prépare ne donne une nouvelle impulsion parmi nous à l'étude de la Vulgate.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE

PREMIÈRE PARTIE

III

(*Suite*[1].)

27. Nous ne ferons aucune difficulté de reconnaître qu'on a souvent fait un emploi abusif de l'argument tiré des répétitions, des divergences, des contradictions que présentent les *lois* réunies dans les quatre derniers livres du Pentateuque. C'est un critère qu'il ne faut appliquer qu'avec beaucoup de circonspection. Aussi la critique devenue plus calme, plus sobre, partant plus clairvoyante, n'a-t-elle pas tardé à comprendre qu'il est des répétitions qui, en soi, ne prouvent rien contre l'unité d'auteur, et de prétendues contradictions qui en réalité n'en sont pas.

Mais, tout bien examiné, il en reste assez, tant des unes que des autres, pour corroborer nos précédentes conclusions, savoir que la législation contenue dans le Pentateuque ne forme pas un tout homogène, qu'elle ne saurait être l'ouvrage d'un seul homme ni d'un seul et même siècle, mais qu'il faut y voir la résultante et le dépôt de plusieurs codifications successives.

Afin de circonscrire le champ de notre étude, nous prendrons pour point de départ et pour terme de comparaison le *Livre du pacte*, Ex. XX-XXIII. De l'aveu de tous les critiques,

[1] Voir la *Revue* de janvier, mai, juillet, septembre et novembre 1882.

c'est le document législatif le plus ancien. S'il y a dans le Pentateuque des lois qui remontent directement à Moïse ou à son époque, c'est là qu'il faut les aller chercher.

Nous avons dû constater, il est vrai, que même ce code-là ne nous est pas parvenu dans toute son intégrité. (§ 26.) Tel qu'il est, cependant, il forme un tout, sans répétitions ni contradictions. Je me trompe : il y a une répétition. Au chap. XXII, vers. 20, nous lisons : « Quant à l'étranger (*ghêr*), tu ne le maltraiteras ni ne l'opprimeras ; car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte. » Et de nouveau, au chap. XXIII, vers. 9 : « Quant à l'étranger, tu ne l'opprimeras pas ; vous savez par vous-mêmes ce qu'éprouve l'étranger, puisque vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte ». La répétition est évidente. Et pourtant ces articles ne font pas double emploi. Si nombre de critiques en ont jugé ainsi, s'ils ont conclu de là à une diversité d'auteurs ou à une interpolation, et si, d'autre part, certains défenseurs de l'unité de composition sont visiblement embarrassés en présence de ces deux textes, c'est que les uns et les autres n'ont pas pris garde à l'ordonnance décalogique de notre code et au contexte dans lequel se rencontrent ces préceptes à peu près identiques. En effet, le point de vue n'est pas le même dans les deux passages. Là, dans XXII, 20, il s'agit des relations ordinaires de la vie, et le commandement est à l'adresse de l'Israélite en général. Ici, dans XXIII, 9, de même que dans les articles qui précèdent, il est question des devoirs du juge ou du magistrat. Nous avons là un exemple, entre plusieurs, de l'abus qu'on est exposé à faire de la catégorie des répétitions ou des doubles emplois.

Cela dit, rapprochons notre code des lois analogues, contenues dans le reste du Pentateuque.

Le premier texte qui s'offre à nous, ce sont les *debarîm*, Ex. XXXIV. 11-26, sur la base desquels l'Eternel déclare vouloir faire (vers. 10) ou avoir fait (vers. 27) « un pacte » avec Moïse et avec Israël.

Déjà l'introduction à cette seconde charte de l'alliance sinaïtique, vers. 11-16, répond, en partie mot à mot, à la conclusion

de la première. (Voir en particulier Ex. XXIII, 24, 27-29, 32, 33.) En outre, le vers. 14 : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu ; car Yahwèh, — son nom est Jaloux : il est un dieu jaloux, » ce verset rappelle aussitôt le premier commandement du Décalogue, en même temps que le commentaire et le motif à l'appui du second. (XX, 3, 5.) Quant aux articles de loi proprement dits, vers. 17-26, il n'en est pas un qui n'ait son parallèle dans Ex. XX, 22 — XXIII, 19.

Quelques-uns de ces articles sont la reproduction pure et simple des dispositions correspondantes du *Livre du pacte ;* comp. XXXIV, 20, fin : « On ne paraîtra pas devant moi les mains vides, » avec XXIII, 15 fin, et XXXIV, 26 avec XXIII, 19. — D'autres présentent des variantes sans aucune importance. Exemple, XXXIV, 23 : « Trois fois par an, tous les mâles se présenteront devant le seigneur Yahwèh, le dieu d'Israël, » comparez XXIII, 17 qui n'en diffère que par l'emploi de *el-pené* au lieu de *eth-pené* et par l'absence des deux derniers mots, *elohé Israël*. Comp. aussi XXXIV, 18 (fête des azymes) avec XXIII, 15.

Ailleurs, le texte du chap. XXXIV est plus concis ; comp. vers. 17 : « Tu ne te feras point de dieux en métal fondu, » avec XX, 23 : « Des dieux en argent et des dieux en or, vous ne vous en ferez point. » — Ou bien, il est au contraire plus développé ; ainsi l'ordre de se présenter trois fois par an devant le Seigneur, est suivi dans XXXIV, 24 de cette explication destinée à répondre aux objections de la prudence humaine : « car je chasserai des nations devant toi, et j'élargirai tes limites, et personne ne convoitera ton pays pendant que tu monteras pour te présenter devant l'Eternel ton Dieu, trois fois par an. » — Ou encore, certains termes sont remplacés par d'autres, en partie plus précis. Au lieu de : « Et (tu observeras) la fête *de la moisson*, des prémices de ton travail, de ce que tu auras semé dans les champs » (XXIII, 16), on lit dans XXXIV, 22 : « Tu feras la fête *des semaines*, des prémices de la moisson *du froment*. » L'expression prégnante et en même temps indéterminée : « la *graisse* de *ma* fête » (Ex. XXIII, 18 *b*) est expliquée et spécifiée par ces mots : « le *sacrifice* de la fête *de la pâque*. » (XXXIV, 25 *b*.)

En un seul point le petit code d'Ex. XXXIV s'écarte plus sensiblement des règles correspondantes du Livre du pacte : c'est en ce qui concerne les premiers-nés. On en jugera par les textes placés en regard l'un de l'autre :

XXXIV, 19, 20.	XXII, 28 *b*, 29.
Tout ce qui sort en premier lieu d'un sein maternel est à moi.	Le premier-né de tes fils, tu me le donneras.
De tout ton bétail (tu offriras[1]) le premier-né mâle, tant du gros que du menu bétail.	Tu en feras de même de ton gros et de ton menu bétail.
Quant au premier-né de l'âne, tu le rachèteras avec une pièce de menu bétail, et si tu ne le rachètes pas, tu lui rompras la nuque.	Sept jours il sera avec sa mère ; le huitième jour tu me le donneras.
Tout premier-né de tes fils, tu le rachèteras.	

Ce parallélisme entre les *debarîm* d'Ex. XXXIV, 11 sqq. et une partie des *debarîm* et *mishpâtîm* d'Ex. XX-XXIII, donne certainement à réfléchir. On cherchera peut-être à se l'expliquer en disant : l'Eternel, après l'affaire du veau d'or, voulant faire acte de clémence en renouvelant le pacte, reproduit à ce propos un certain nombre de préceptes du Livre de l'alliance, spécialement de ceux qui ont trait au culte du vrai Dieu, et tout en les inculquant de nouveau aux Israélites, il profite de l'occasion pour les expliquer ou les compléter. Après tout, qu'y a-t-il là qui puisse nous surprendre ?

Cependant, lorsqu'on y regarde de plus près, les choses ne se présentent pas aussi simplement. Et d'abord, qu'on veuille bien s'en souvenir, le texte ne parle pas d'un *renouvellement* du pacte. Le petit code Ex. XXXIV, 11 sqq., est introduit au vers. 10 par le narrateur en des termes qui feraient croire qu'il n'y a pas encore eu de pacte conclu jusqu'à ce moment-là. On ne peut s'empêcher de soupçonner que nous avons à faire, dans XXXIV, 10-27, à un fragment d'un récit parallèle à celui du chap. XXIV (cf. surtout vers. 4 *a* et 7), d'où il suivrait

[1] Le texte est endommagé en cet endroit. Au lieu de *thizzakar*, qui ne donne pas de sens, lisez *thizbach haz-zakar*, — « tu offriras » étant opposé à « tu racheteras, » vers. 20 ; cf. Ex. XIII, 15.

que les commandements qui s'y trouvent insérés proviennent simplement d'une autre *recension* du « Livre de l'alliance. » (Cf. la fin du § 21.)

Ensuite, si, comme on le suppose, le choix des *debarim* dictés à Moïse (selon vers. 27) avait réellement été motivé par l'infidélité dont Israël venait de se rendre coupable dans l'affaire du veau d'or, ne serait-on pas en droit de s'attendre à ce que les préceptes choisis fussent tous en rapport avec le fait en question? Or, si l'on excepte l'unique article relatif aux dieux de fonte (vers. 17), il est aisé de voir qu'il n'en est rien. A quoi bon répéter ici (vers. 26*b*) un commandement tel que celui par lequel se terminent les lois du Livre de l'alliance : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère? » Qu'ont à faire avec l'histoire du veau d'or les diverses modifications apportées aux textes parallèles de l'autre document? Et comment supposer que l'Eternel ait « profité de l'occasion » pour substituer au bout de si peu de temps le terme nouveau de fête *des semaines* à celui de fête *de la moisson*, ou bien pour insister une fois de plus sur le repos du Sabbat, en ajoutant (vers 21 *b*) que l'Israélite doit chômer aussi au temps du labourage et de la moisson?

On a vu que l'expression : *la graisse de ma fête* (XXIII, 18) est expliquée par celle-ci : *le sacrifice de la fête de la pâque* (XXXIV, 25). Mais est-il bien certain que cette « explication » interprète authentiquement le sens du mot *khagghi*, ma fête? Il semble plutôt que ce singulier ait une valeur *générique* et ne désigne pas telle des trois fêtes de préférence aux autres. Remarquez, en effet, que dans la proposition précédente le législateur emploie pareillement les mots : le sang *de ma victime*, sans autre spécification. Ces deux commandements ont, dans Ex. XXIII, une portée toute générale. Au surplus, le terme de *khag* appliqué à la pâque est tout à fait insolite; la vraie *fête* était celle des azymes, qui commençait le lendemain de la pâque.

Fixons enfin notre attention sur l'article où nous avons constaté l'écart le plus sensible entre les deux séries de préceptes, celui qui a trait aux premiers-nés. Dans le Livre de l'alliance,

il n'est question ni du rachat du premier-né de l'*ânesse* (animal réputé impur) ni du devoir de *racheter* le premier-né d'une femme. La primogéniture humaine, comme celle des animaux domestiques, doit être, au bout de sept jours, *donnée à Yahwèh*, ce qui signifie sans doute : consacrée à son service. Comment ? sous quelle forme ? C'est ce que le texte ne dit pas. — Or, il se trouve que, dans la mesure où ils s'éloignent des règles prescrites dans le Livre de l'alliance (Ex. XXII, 28 *b* et 29), les vers. 19 et 20 du chap. XXXIV se rapprochent d'une autre loi sur la même matière, savoir de Ex. XIII, 12, 13. Ils s'en rapprochent au point qu'il y a presque identité entre les deux textes. Voici, en effet, ce que nous lisons dans le passage cité :

Tu feras passer à l'Eternel tout ce qui sort en premier lieu d'un sein maternel :

Tout premier-né du bétail qui est mis bas chez toi, savoir les mâles, sera pour l'Eternel [1] ;

Et tout premier-né de l'âne, tu le rachèteras avec une pièce de menu bétail, et si tu ne le rachètes pas, tu lui rompras la nuque ;

Et tout premier-né des hommes, d'entre tes fils, tu le rachèteras.

Faudra-t-il donc admettre que Moïse, après avoir, le lendemain du départ d'Egypte, promulgué au nom de l'Eternel la thorah consignée dans Ex. XIII, aurait, deux mois plus tard, inséré au Livre de l'alliance, Ex. XXII, une loi différente, pour revenir ensuite peu après, dans Ex. XXXIV, à la forme première ? Est-ce bien au législateur lui-même qu'il faut imputer des variations pareilles, dignes tout au plus de certains de nos législateurs modernes ? N'est-il pas beaucoup plus naturel d'y voir le fait d'un rédacteur qui a puisé à des sources diverses ? L'article, tel qu'il est conçu dans Ex. XXXIV (= Ex. XIII), de même que les commandements qui le précèdent et le suivent, vers. 17-26, doit provenir d'un recueil analogue et plus ou moins parallèle à celui d'où dérivent nos chap. XX-XXIII, mais d'un recueil représentant une édition différente, et appa-

[1] C'est-à-dire, d'après vers. 15, lui sera immolé.

remment moins ancienne, de ces lois fondamentales[1]. — Mais passons.

28. Laissons-là, pour le moment, les lois du Lévit. et des Nombres, et allons droit à celles du Deutéronome, dont la rédaction, comme celle du *Livre de l'alliance* et de la loi dite « des secondes tables, » est attribuée à Moïse en personne.

Sous une forme ou une autre, on voit reparaître dans la Thorah deutéronomique, et spécialement dans sa partie proprement législative, chap. XII-XXVI, la plupart des prescriptions renfermées dans le Livre du pacte. Il n'y a guère que les *mishpâtim* formant les 4e, 5e et 6e décades, c'est-à-dire les dispositions concernant les lésions corporelles et les dommages causés à la propriété d'autrui (Ex. XXI, 18 — XXII, 16), qui fassent défaut[2].

Cependant les préceptes du code sinaïtique ne reparaissent pas tels quels dans la Thorah des plaines de Moab. Le groupement décalogique a disparu. Les différents articles sont comme égrenés, dispersés çà et là, rangés dans un autre ordre, au milieu d'un entourage différent. Rarement ils sont reproduits mot à mot. Nous retrouvons bien, par exemple, dans Deut. XIV, 21 *b*, la défense que nous connaissons par Ex. XXIII, 19 et XXXIV, 26, celle de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Elle s'y retrouve exactement dans les mêmes termes.

[1] Moins ancienne : cela ressort de l'ensemble des modifications et adjonctions signalées. Remarquez en particulier au vers. 24 l'expression : « Quand tu *monteras* pour te présenter devant l'Eternel ton Dieu, trois fois par an. » Ce terme technique, s'il ne présuppose pas *nécessairement* l'existence du temple de Jérusalem, n'a cependant guère pu être en usage avant l'époque des Juges, alors que le sanctuaire principal était à Siloh. (Voir § 9.)

[2] Encore faut-il en excepter la formule du talion, XXI, 23, qui reparaît en abrégé dans Deut. XIX, 21, et les articles concernant la fille séduite, XXII, 15, 16, auxquels correspond, dans Deut. XXII, 28, 29, une loi sur le viol. — D'un autre côté on ne retrouve pas dans le Deut. la défense d'injurier les autorités, XXII, 27, ni celle de prononcer les noms des faux dieux, XXIII, 19. — Comp. Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, IX, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1880, pag. 445.

Mais dans quel contexte ? Au lieu de figurer à la suite des règles concernant les fêtes annuelles, elle est annexée à la loi qui énumère les viandes dont l'usage est interdit, — ce qui ne laisse pas que de répandre un jour sensiblement différent sur la signification de cet article.

Le commandement qui prescrit aux hommes d'Israël de faire trois fois l'an acte de présence devant le Seigneur (Ex. XXIII, 17 ; comp. XXXIV, 23) et de ne pas venir les mains vides (XXIII, 15 fin ; XXXIV, 20 fin) est formulé comme suit dans Deut. XVI, 16, 17 ; — nous soulignons ce qui est particulier à la version deutéronomienne : « Trois fois par année, tous les mâles d'entre vous se présenteront devant l'Eternel, *ton* Dieu, *dans le lieu qu'il choisira, à la fête des azymes, à la fête des semaines* (comp. Ex. XXXIV), *et à la fête des tabernacles.* (Les deux codes sinaïtiques ne connaissent pas encore ce terme.) Et l'on ne se présentera pas devant *l'Eternel* les mains vides. *Chacun donnera selon ses moyens, selon les bénédictions que l'Eternel, ton Dieu, lui aura accordées.* »

Voici, pour citer un texte d'un autre genre, de quelle manière sont reproduites dans le Deutéronome les recommandations à l'adresse des juges et des magistrats, qui forment dans le Livre de l'alliance, la seconde moitié de la 7e décade :

Ex. XXIII, 6-9.	Deut. XVI, 18-20.
	Tu te donneras des juges et des magistrats dans toutes les villes que l'Eternel ton Dieu te donne, selon tes tribus, pour qu'ils jugent le peuple avec justice.
I. *Tu ne feras pas fléchir le droit* du pauvre dans son procès.	*Tu ne feras pas fléchir le droit ;* tu n'auras pas égard aux personnes *et tu n'accepteras point de présent ; car le présent aveugle* les yeux des sages *et pervertit les paroles des justes.* C'est la justice, la justice que tu dois poursuivre, afin que tu vives et possèdes le pays que l'Eternel ton Dieu te donne.
II. Une affaire (entachée) de mensonge, ne t'en mêle pas.	
III. L'innocent et celui qui est dans son droit, ne les fais pas mourir ; car je ne traite pas comme juste le coupable.	
IV. *Quant aux présents, tu n'en accepteras point ; car le présent aveugle* les clairvoyants *et pervertit les paroles des justes.*	

	XXIV, 17, 18.
V. Quant à *l'étranger*, tu ne le maltraiteras pas ; vous savez par vous-mêmes ce qu'éprouve l'étranger, puisque *vous avez été* étrangers *dans le pays d'Egypte*.	Tu ne feras pas fléchir le droit de *l'étranger*, de l'orphelin, et tu ne prendras pas en gage le vêtement de la veuve, mais tu te souviendras que *tu as été* esclave *en Egypte* et que l'Eternel ton Dieu t'en a racheté; c'est pourquoi je te commande de faire cela.

Parfois le texte du Deutéronome sert pour ainsi dire de commentaire à celui de l'Exode. Il exprime la même idée d'une façon plus simple et traduit en termes plus intelligibles telle phrase obscure, telle tournure plus ou moins énigmatique de l'autre document. Ainsi, Ex. XXIII, 5 ne s'explique d'une manière satisfaisante que par Deut. XXII, 4. « Si, lisons-nous dans le premier de ces passages, tu vois l'âne de celui qui te veut du mal succombant sous sa charge, tu t'abstiendras (te garderas) de [le] lui laisser, *'azob*, » c'est-à-dire de le lui *abandonner* dans cet état. Jusque-là pas de difficulté sérieuse. Mais que veulent dire les trois derniers mots : *'âzôb tha'azob 'immô ?* « Tu auras soin de *laisser* avec lui » ? ?... Laisser qui ? ou quoi ? Les traducteurs sont fort peu d'accord [1]. Ecoutons le Deutéronome : « Si tu vois l'âne de ton frère, ou son bœuf, étendu sur la route, tu ne te déroberas pas à eux, tu auras soin de le *relever* avec lui, *haqêm thaqîm 'immô.* » D'où l'on peut inférer que dans l'Exode le verbe *'azab* doit se prendre la seconde fois dans un autre sens que celui qu'il avait tout à l'heure, savoir dans son sens propre et primitif, celui de lâcher, détacher, dégager : « Tu auras soin de [le] *dégager* avec lui, » en d'autres termes : Tu lui aideras à le dégager ou à le décharger, ce qui permettra à l'animal de se *relever*. Le sens est plus clair dans le Deutéronome, mais le jeu de mots est sacrifié.

Dans la plupart des cas, cependant, ce n'est pas à cela que se bornent les modifications qu'ont subies les textes de l'Exode en passant dans la Thorah deutéronomique. Aux changements

[1] Lausanne : « tu ne dois abandonner [la place] qu'avec lui. » Segond : « Si tu vois l'âne, etc..., et que tu hésistes (!) à le décharger, tu t'aideras à le décharger. » Reuss : « Vous *ne* le laisserez *pas* seul avec lui. »

de rédaction, aux amplifications oratoires ou « homilétiques, » viennent s'ajouter dans la règle, ou des développements destinés à *compléter* l'ancienne ordonnance, ou des *amendements* qui ont pour effet de la modifier tantôt dans un sens restrictif tantôt dans un sens extensif. C'est ce que feront voir les quelques exemples qui suivent.

Le Livre du pacte déclare digne de mort celui qui frappe ou qui maudit son père ou sa mère. (XXI, 15, 17.) A qui appartient-il de prononcer la sentence et de l'exécuter? Est-ce au père lui-même? On serait tenté de le croire; mais la loi ne statue rien à cet égard. Aux articles laconiques de l'ancien code correspondent, dans Deut. XXI, 18-21, des prescriptions explicites sur la marche à suivre en pareil cas. Le père n'a pas le droit de sévir de son chef. Le fils rebelle et dissipé, qui fait fi de l'autorité paternelle, doit être dénoncé aux anciens *de la ville*. Ceux-ci le jugent et, s'il est condamné, tous les hommes de l'endroit s'assemblent pour lui faire subir la peine de la lapidation.

Pareillement, l'article qui proscrit la *sorcellerie* (XXII, 17), et celui qui frappe d'anathème quiconque offre des *sacrifices à d'autres dieux* qu'à Yahwèh seul (XXII, 19), sont beaucoup plus développés dans la Thorah deutéronomique. Comparez d'une part Deut. XVIII, 9-14, 20, qui déclare abominable toute espèce de divination et de magie et voue à la mort les prophètes des faux dieux; d'autre part, chap. XIII et XVII, 2-7 qui forment tout un petit code de procédure pénale en cas d'idolâtrie et d'incitation à l'apostasie.

L'ancien code (Ex. XXIII, 19*a*, comp. XXXIV, 26*a*) formule simplement le devoir pour l'Israélite d' « apporter à la maison de son Dieu les *prémices* de son fonds de terre. » Le Deutéronome renferme des règles plus circonstanciées sur cette redevance théocratique. Il énumère en détail les produits sur lesquels doivent se prélever les prémices, savoir : le blé, le moût et l'huile, et de plus, la tonte annuelle des brebis. (XVIII, 4.) Il décrit tout au long la cérémonie de la présentation de ce tribut de reconnaissance dans le lieu saint. (XXVI, 1 sqq.) Il spécifie à qui reviennent en définitive les prémices, après qu'elles ont

été solennellement déposées devant l'autel : elles font partie du revenu des prêtres lévitiques que l'Eternel a choisis pour être ses ministres. (XVIII, 4, 5.)

Voilà pour les adjonctions et les compléments. Voici maintenant des exemples d'articles ayant reçu des amendements qui en modifient la portée dans un sens ou un autre.

La loi Ex. XXI, 16 qui ordonne de mettre à mort celui qui dérobe un homme (*ish*) pour le vendre ou en faire son esclave, est restreinte dans Deut. XXIV, 7 à celui qui commet ce rapt sur une personne (*nèphesh*) d'origine *israélite*.

Le Livre du pacte veut (XXII, 24) qu'on prête de l'argent au pauvre sans exiger de lui des intérêts. La Thorah deutéronomique (XXIII, 20, 21) interprète cela dans ce sens que, lorsqu'il s'agit d'un frère, c'est-à-dire d'un compatriote, on ne doit lui imposer aucun intérêt quelconque, que le prêt consiste en argent, en vivres ou en quelque autre chose que ce soit. En revanche, il est loisible d'exiger des intérêts du *nokri*, de celui qui n'est pas d'origine israélite.

D'après Ex. XXII, 25, 26, l'Israélite a le droit de prendre en gage la *salmah* de son prochain, son vêtement de dessus, à condition de le lui rendre avant le coucher du soleil, afin de ne pas le priver de sa couverture pour la nuit. Dans le Deutéronome, le législateur demande (XXIV, 17) que, s'il s'agit d'une veuve, on ne lui prenne pas son manteau (*bèged*). Il ajoute (v. 6) qu'on ne doit jamais prendre à titre de gage le moulin à bras, parce que « ce serait prendre en gage la vie même. » Il stipule enfin (v. 10-13), tout en reproduisant l'ancien précepte, qu'on ne doit pas entrer dans la maison du débiteur pour se nantir soi-même de l'objet devant servir de gage, mais attendre dehors qu'on vous l'apporte.

29. Dans tout cela, dira-t-on peut-être, il n'y a rien qui ne se puisse concilier avec la thèse traditionnelle de l'unité d'auteur. Qu'est-ce qui empêche d'admettre que, parvenu au terme de sa carrière, le législateur ait publié de nouveau les lois renfermées dans le Livre de l'alliance, en usant de la liberté d'un auteur interprétant son propre ouvrage ? Pourquoi n'au-

rait-il pas profité des expériences recueillies dans le cours de quarante années pour compléter le code sinaïtique et, au besoin, le modifier sur tel ou tel point? Quoi d'étonnant, en particulier, si dans ces dispositions de dernière volonté, voyant les tribus israélites sur le point de franchir le Jourdain pour prendre enfin possession de la terre promise, Moïse avait jugé bon d'entrer dans certains détails qui ne pouvaient trouver place dans le document primitif, rédigé au pied du Sinaï.

Si les différences se réduisaient à celles qui viennent d'être relevées, on pourrait se persuader, en effet, qu'il n'y a pas de raison suffisante de douter de l'identité d'auteur. Car enfin, rien n'obligeait le législateur à reproduire sa Thorah dans les mêmes termes et le même ordre que la première fois. Il était bien libre de la présenter sous une forme nouvelle, avec plus d'ampleur, d'une manière propre à faire plus d'impression sur les cœurs, et de la mettre plus directement en rapport avec le prochain établissement du peuple dans le pays de Canaan. Sans doute, le style et le langage des deux codes ne sont pas les mêmes, tant s'en faut. Sous ce rapport, la *thorah* des plaines de Moab ne diffère sensiblement, ni des *discours* qui lui servent d'introduction (I, 6-IV, 40 et V, 1-XI, 32) et qui lui font suite (XXVII-XXX), ni des morceaux *narratifs* qui forment le cadre et le lien historique des divers éléments réunis dans le Deutéronome[1]. Ce cadre, nous l'avons vu précédemment (§ 5), ne peut en aucune façon être attribué à Moïse, et, par conséquent, les discours et la *thorah* qui y sont enchâssés n'émanent pas non plus, quant à leur forme littéraire, du législateur en personne. Mais il serait toujours possible d'admettre que si, matériellement parlant, ils ne proviennent pas de lui, c'est lui néanmoins qui en est l'auteur intellectuel, qu'ils remontent directement à lui quant à leur substance. Il en serait à peu près, dans cette supposition, de la Thorah deutéronomique comme des discours de Jésus dans le quatrième évangile : reproduction à la fois libre et fidèle des paroles du Maître.

Mais, cette concession faite et toutes les questions de forme mises à part, reste à savoir si toutes les différences entre le

[1] Voir § 15, *Revue de théologie*, 1882, pag. 319 sqq.

δεύτερος νόμος et le Livre du pacte se réduisent à des amplifications et modifications du genre de celles que nous avons signalées tout à l'heure? Et, s'il y a d'autres différences, suffit-il, pour les expliquer, d'en appeler aux expériences et réflexions faites par le législateur depuis le départ du Sinaï, et à la circonstance que la loi deutéronomique serait conçue plus spécialement en vue de la vie sédentaire et agricole qui allait être celle des tribus israélites? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

On pourrait faire observer en premier lieu que le code deutéronomique n'est pas seul à se placer au point de vue de l'établissement du peuple dans la patrie qui lui était destinée. Le *Livre de l'alliance*, lui aussi, *suppose Israël établi dans un pays cultivé, et voué à un genre de vie sédentaire*. Evidemment, ce n'est pas en vue de l'existence nomade qu'Israël menait au désert qu'ont été édictés des articles comme Ex. XXII, 4, 5, relatifs aux dégâts causés par le bétail ou par le feu à la moisson, à la vigne ou au jardin potager du prochain ; — XXIII, 10, 11, concernant l'année de relâche pendant laquelle champs, vignes, plantations d'oliviers devaient rester sans culture et leurs produits être laissés aux pauvres et aux bêtes des champs; — XXIII, 15, 16, touchant les trois fêtes annuelles, spécialement celle de la moisson et celle de la rentrée des récoltes à la fin de l'année agricole; — XXIII, 19, ordonnant d'apporter les prémices du sol à la maison de l'Eternel. Si ce dernier article parle du sanctuaire comme d'une *maison*, les versets 6 et 7 du chap. XXII partent également de l'idée que les Israélites sont établis dans des *maisons*, comme le fait du reste déjà le Décalogue quand, dans l'explication ajoutée au IVe commandement, il parle de l'étranger qui est « dans tes portes, » c'est-à-dire, dans tes villes et tes bourgs.

Après tout, il n'y a rien là que de fort naturel. C'est plutôt le contraire qui devrait nous surprendre. Le *Livre du pacte* ne serait pas ce que son nom indique s'il n'avait dû servir qu'aux besoins du moment. Comme le pacte lui-même, il était fait en vue de l'avenir non moins que du présent. Et puis, ne l'oublions pas, à l'époque où le pacte fut conclu en Horeb, et où

Moïse, selon Ex. XXIV, consigna par écrit ces droits et ces devoirs des Israélites, il semblait que les tribus fussent à la veille de prendre possession de Canaan. Qui pouvait prévoir alors que le séjour au désert se prolongerait pareillement, et que la génération qui était sortie d'Egypte ne verrait pas le « pays découlant de lait et de miel ? »

Il ne faut donc pas insister outre mesure sur le fait que le Deutéronome aurait été rédigé en vue de l'établissement du peuple dans le pays de Canaan. Le fait est indiscutable, mais en soi il ne distingue pas essentiellement ce code de l'autre document. La différence entre eux, à cet égard, consiste principalement en ceci : ce qui, dans le Livre de l'alliance, forme la présupposition tacite du législateur, est clairement énoncé dès l'entrée du code deutéronomique : « Ce sont ici les statuts et ordonnances que vous aurez soin de mettre en pratique, *dans le pays dont l'Eternel, le Dieu de vos pères, vous donne la possession,* tout le temps que vous vivrez sur la terre. » (Deut. XII, 1.)

Voici plutôt ce qu'on ferait bien de prendre en sérieuse considération, c'est que tout à côté des préceptes qui ont leurs pareils dans le Livre de l'alliance, il s'en trouve dans le Deutéronome plusieurs autres qui non seulement *prévoient* l'établissement d'Israël dans le pays que l'Eternel son Dieu lui donne, et sont formulés en partant de ce point de vue, mais qui *supposent cet événement depuis plus ou moins longtemps accompli ;* des ordonnances dont la présence ne se conçoit et ne s'explique naturellement que si, lors de la rédaction de ce code, il s'était déjà écoulé un certain temps depuis la conquête du pays et le passage du peuple à un nouveau genre de vie. « *Quand tu bâtiras une maison neuve, tu mettras une balustrade à ton toit,* afin que ta maison ne soit pas responsable du sang versé, s'il arrivait que quelqu'un en tombât » (XXII, 8.) Des mesures de police comme celle-là, ne se dictent pas à priori à des gens qui jusque-là ont vécu sous la tente et n'ont pas la moindre expérience de la vie sédentaire. Ce n'est pas non plus à la génération qui effectua le passage du Jourdain qu'a pu être faite la recommandation que voici : « Tu ne déplaceras pas *les bor-*

nes de ton prochain, *que les aïeux ont posées*, etc. » (XIX, 14.)

Il ne serait pas difficile de citer d'autres textes analogues, par où le code deutéronomique se distingue très positivement du Livre du pacte et trahit une origine différente[1]. Mais ne sortons pas des limites que nous nous sommes tracées, et bornons notre examen à celles des portions du Deutéronome qui correspondent à tels ou tels articles de l'ancien code sinaïtique.

30. Un texte qui sollicite tout d'abord notre attention, c'est le *Décalogue*. Il figurait sans aucun doute en tête du Livre de l'alliance et reparaît dans Deut. V, au début du second des discours (V-XI) servant d'introduction au code deutéronomique proprement dit (XII-XXVI.)

On a vu plus haut (§ 26) que nous penchons fort, en ce qui nous concerne, pour l'opinion de ceux qui pensent que les *dix paroles* du Sinaï ne se présentent ni dans Ex. XX ni dans Deut. V sous la forme primitive qui dut être celle des deux tables, et que pour retrouver un texte approchant de cette forme originale, il faut retrancher les commentaires qui, dans les deux rédactions actuelles, font suite à la moitié des commandements.

Nous croyons que cette opinion se fonde sur des raisons sérieuses[2]. En tout cas, elle ne mérite en aucune façon le dédain avec lequel plusieurs ont cru pouvoir la traiter et qui, c'est notre conviction, ne l'empêchera pas de faire son chemin[3]. Ce que nous accorderons très volontiers, c'est que, malgré son haut degré de vraisemblance, elle restera toujours une opinion, c'est-à-dire un jugement plus ou moins subjectif.

[1] Sans parler de la loi sur la royauté, XVII, 14 sqq., voy. entre autres celles concernant les exemptions du service militaire, XX, 1-9, et la prise des villes « qui sont très éloignées de toi et ne font point partie des villes de ces nations-ci » (c'est-à-dire des Cananéens), ibid. v. 10-16.

[2] Voir entre autres Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, II, 29 sq., 225 sqq., Dillmann, comment. sur Ex. et Lév., pag. 200 sq ; Reuss, *L'Histoire sainte et la loi*, I, 66 sq.

[3] Nous voyons avec regret qu'Œhler était du nombre ; *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome I, § 86, à la fin. M. Delitzsch, en revanche, l'a discutée sérieusement dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*. 1882, pag. 296, sqq.

Aussi nous garderons-nous de la faire valoir dans la discussion qui doit nous occuper. Sans nous préoccuper de ce qui était ou n'était pas *gravé* sur les tables de pierre, nous prendrons le Décalogue tel qu'il s'offre à nous dans Ex. XX, admettant qu'il était *écrit* sous cette forme-là dans le Livre du pacte, et de cette rédaction nous rapprocherons celle du Deutéronome.

Chacun sait que les deux textes ne s'accordent pas en tout point. Il est naturel de se demander pourquoi cette pièce capitale — l'acte fondamental de l'alliance, appelé *l'alliance* tout court dans Deut. IV, 13 — n'est pas reproduite mot pour mot dans la Thorah des plaines de Moab. C'était, semble-t-il, le cas, ou jamais, de s'en tenir aux termes consacrés par l'ancien code sinaïtique, afin de les graver d'autant mieux dans les esprits. A cela on répond, je le sais, que le législateur devait savoir mieux que personne ce qu'il convenait de faire, et que nul plus que lui n'avait le droit, s'il le jugeait bon, d'introduire des variantes dans ce document vénérable et sacré. Mais est-il bien certain que ces variantes remontent au législateur en personne? Le doute est permis quand on se rappelle la liberté dont usaient les anciens en reproduisant soit les discours de tel ou tel personnage historique, soit même des documents officiels[1].

Les différences entre les deux textes portent principalement sur deux points, savoir le quatrième et le dixième commandement. Commençons par ce dernier. Il présente, dans la rédaction deutéronomique, une transposition intéressante. Voici les articles en question :

Ex. XX, 17.	Deut. V, 18.
Tu ne *convoiteras* pas la *maison* de ton prochain; tu ne *convoiteras* pas la *femme* de ton prochain, ni son esclave, homme ou femme, ni son bœuf ou son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain.	Et tu ne *convoiteras* pas la *femme* de ton prochain; *et* tu *n'ambitionneras* pas la *maison* de ton prochain, *ni son champ*, ni son esclave, homme ou femme; son bœuf ni son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain.

[1] Conf. Delitzsch, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* 1882, VI pag. 286 : « Diese Freiheit ist dermassen Gesetz, dass auch urkundlich Vorliegendes nicht unvermittelt herübergenommen wird, sondern seinen Weg durch die Subjektivität des Geschichtschreibers nehmen muss. »

Dans la règle, on se borne à constater la différence des deux recensions, sans se mettre en peine du pourquoi. Il est pourtant à croire que ces modifications n'ont pas été introduites dans le texte pour le seul plaisir de le varier. Suffira-t-il de dire qu'elles ont été inspirées par le besoin d'une plus exacte concordance avec ce qui précède, attendu que : « Tu ne commettras point d'*adultère* » vient *avant* : « Tu ne commettras pas de *vol*[1] ? » Nous ne le pensons pas. La différence est plus profonde. Qui ne voit qu'en changeant de place le mot *baïth* a par là même changé de signification ? Dans l'Exode, ce mot a un sens plus large : il désigne tout le domestique ou le ménage du prochain, la *maisonnée* avec tout ce qui la compose et en dépend. La première phrase, qui forme le commandement proprement dit, trouve son commentaire dans la phrase suivante, où sont détaillés les principaux éléments de la *baïth*, à commencer par la femme. Celle-ci est envisagée, à la façon antique, comme le premier des « biens meubles » de son mari. — Dans le Deutéronome, au contraire, le même mot *baïth*, en passant au second rang, prend la signification plus restreinte de *lieu d'habitation*. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'à la *maison* est associé *le champ*, dont l'Exode ne parle pas.

Quant à la femme, il lui est fait une place à part. Elle est distinguée de tous les autres biens du prochain, non seulement par le rang qui lui est assigné, mais au surplus par l'emploi de deux verbes différents : « Tu ne *convoiteras* point la femme... et tu n'*ambitionneras* pas la maison, le champ et le reste. » De sorte que, dans cette rédaction, le dixième commandement se compose de deux phrases coordonnées, formant comme deux commandements distincts. Qu'est-ce à dire, sinon que dans le temps qui s'est écoulé entre les deux rédactions du Décalogue, celle du Livre du pacte et celle de la Thorah deutéronomique, il s'était accompli un progrès dans les mœurs, spécialement en ce qui concerne la position sociale de la femme ? Il est difficile de croire qu'une évolution comme celle-là se soit produite dans le court espace d'une génération, pen-

[1] Ainsi Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, pag. 16, note.

dant le séjour au désert, ou que le législateur lui-même ait été amené par la réflexion — ou par une illumination d'en haut — à corriger sur ce point son œuvre primitive.

Passons au quatrième commandement. « *Observe*, est-il dit dans Deut. V, 12 sqq., le jour du repos pour le sanctifier, *comme l'Eternel, ton Dieu, te l'a ordonné*. Six jours tu travailleras et feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un temps de repos consacré à l'Eternel, ton Dieu; tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils ni ta fille, ni ton esclave, homme ou femme, *ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes*[1], ni l'étranger qui est dans tes portes, *afin que ton esclave, homme ou femme, puisse se reposer comme toi. Et tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte, et que l'Eternel, ton Dieu, t'en a fait sortir à main forte et à bras étendu.* C'est pourquoi l'Eternel, *ton Dieu, t'a ordonné de célébrer le jour du repos.* »

D'après la recension de l'Exode, Israël doit se souvenir du jour du repos par la raison que l'institution de ce jour béni, spécialement mis à part pour l'Eternel, se fonde sur le sabbat divin, et que la semaine de la création doit être pour l'Israélite la prototype de chacune de ses semaines. Tout autre est le point de vue de la recension deutéronomique : les Israélites doivent observer ce jour pour donner du répit à ceux qui sont à leur service. C'est pour eux un devoir de reconnaissance. En effet, ce qui doit les engager à obtempérer à cet ordre, c'est le souvenir des glorieuses dispensations par lesquelles Dieu a affranchi autrefois son peuple de la servitude. Le but assigné au jour du repos rappelle Ex. XXIII, 12, mais le motif invoqué à l'appui de ce précepte d'humanité est spécifiquement deutéronomien. Il revient, comme un refrain, d'un bout à l'autre de ce livre.

Dira-t-on que ces deux manières d'envisager la férie hebdomadaire ne s'excluent pas nécessairement, que les motifs invo-

[1] Cela suppose, pour le remarquer en passant, qu'en fait d'animaux domestiques qui *travaillent*, les Israélites n'en sont plus réduits au bœuf et à l'âne, comme c'était le cas, semble-t-il, à l'époque où furent rédigés Ex. XX-XXIII et même Ex. XXXIV, 11 sqq.

qués de part et d'autre se complètent et se prêtent un mutuel appui, que dès lors on ne peut conclure de ces variantes à une diversité d'auteurs? Mais qu'on veuille bien considérer ceci : De l'aveu de tous, le commandement relatif au sabbat est un commandement de la *première* table, c'est-à-dire un de ceux qui ont trait à la *pietas*, aux devoirs envers Dieu. C'est pour consacrer ce jour à l'Eternel, son Dieu, qu'Israël doit le sanctifier, le mettre à part, en chômant. Comme le dit fort bien M. Dillmann[1] : « Dans la sphère du temps, non moins qu'à d'autres égards, Israël devait montrer qu'il était un peuple appartenant à Dieu. Il ne pouvait pas, sans doute, consacrer à Dieu tout son temps, vu qu'il devait pourvoir par le travail aux nécessités du corps et de la vie. Tout au moins devait-il faire périodiquement trêve à sa besogne journalière, au terme du cycle le plus court, celui de la semaine. Ce *repos pour l'Eternel* devait servir. à la fois, à manifester au dehors la consécration de ce peuple à Dieu, et à tenir en éveil, au sein du peuple lui-même, la conscience de sa consécration. Et comme cette obligation incombait à la communauté dans son ensemble, il s'ensuivait que tout le monde, y compris les étrangers (et, ajouterons-nous, y compris les esclaves), devait en prendre sa part. » Telle est l'idée du sabbat, d'après la recension de l'Exode, et ce point de vue religieux est incontestablement le plus conforme au principe théocratique. C'est dans ce sens que le sabbat est appelé, Ex. XXXI, 17, « un pacte perpétuel, un signe à perpétuité entre l'Eternel et les enfants d'Israël. »

Or, que fait l'auteur de la recension deutéronomique? A ce but éminemment religieux de l'institution sabbatique, il coordonne un autre but, d'un caractère philanthropique. Plus que cela : par le motif nouveau dont il appuie le précepte du chômage, il fait prévaloir, sur le point de vue théocratique de la consécration à Dieu, du « repos pour l'Eternel, » cet autre point de vue, évidemment secondaire, de la bienveillance envers les personnes de condition servile. Cette sollicitude pour les esclaves fait assurément honneur à son cœur et ne peut que lui gagner toutes nos sympathies. Il n'en est pas moins vrai qu'en

[1] *Exodus und Leviticus*, 1880, pag. 215 sq.

faisant subir un pareil remaniement au quatrième article du Décalogue, l'auteur de la recension deutéronomique en a profondément modifié, pour ne pas dire altéré, le sens et la portée. En fait, il l'a transformé en un commandement semblable à ceux de la *seconde* table. D'un devoir envers *Dieu*, il a fait de l'observation du jour du repos un devoir envers le *prochain*, devoir fondé, il est vrai, sur un *motif* de reconnaissance envers Dieu. Ainsi faisant. il a méconnu et dérangé la belle et symétrique ordonnance de l'ancien Décalogue. Et c'est le législateur qui de sa propre main, ou par celle d'un disciple écrivant sous son inspiration immédiate, aurait défait de la sorte ce qu'il avait fait et bien fait une première fois ? Reconnaissons plutôt que le Décalogue de l'Exode et celui du Deutéronome, tout en reposant sur la même base, ne sont ni d'un même auteur ni d'une même époque.

Ce résultat jette un jour significatif sur toute une catégorie de textes deutéronomiques qui, à eux seuls, ne seraient pas rigoureusement probants[1]. Nous voulons parler des passages, en assez grand nombre, où se manifeste ce même souci de la dignité humaine, ce même intérêt pour les déshérités de la fortune, ce même esprit de bienfaisance et de charité que nous venons de remarquer dans la recension deutéronomique du Décalogue.

Tout cela, sans doute, existe en principe dans le Livre du pacte sinaïtique. Celui-ci renferme plus d'un article tendant à protéger le pauvre (Ex. XXIII, 6, 11), le débiteur (XXII, 25 sqq.), la veuve et l'orphelin (XXII, 22 sq.), l'esclave homme ou femme (XXI, 20 sq., 26 sq., 32, XXIII, 12, et toute la décade XXI, 1-11), l'étranger (XXII, 21 ; XXIII, 9, 12). Mais combien, dans la Thorah deutéronomique, ces germes nobles et féconds se sont développés ! Comme cette loi nouvelle se préoccupe du sort des diverses classes d'indigents ! Quelle insistance elle met à prêcher — c'est bien le mot — la bienveillance, les égards pour les faibles et les petits ! et avec quelle chaleur elle fait appel aux sentiments d'humanité, de fraternité même, qui doivent animer les fils d'Israël ! C'est là, on peut bien le dire,

[1] Voir ci-dessus la fin du § 28.

un des caractères saillants et l'un des beaux traits du code dont nous nous occupons.

Il veut qu'on ouvre sans regret la main au frère nécessiteux. (XV, 10 sq.) Il entend que, chaque septième année, non seulement on laisse les pauvres jouir librement de ce que la terre pourra produire (Ex. XXIII, 11), mais qu'on se relâche même de ses droits à l'égard du débiteur israélite (Deut. XV, 1-3). « Tu ne maltraiteras pas l'étranger, » disait l'ancien code, « et vous n'humilierez pas la veuve et l'orphelin. » (Ex. XXII, 20, 21.) Le Deutéronome, lui, ne s'en tient pas à ces recommandations négatives. L'Israélite, selon lui, doit aspirer à un idéal de « justice » plus relevé. Noblesse oblige. Quand on a le privilège d'appartenir au peuple choisi par l'Eternel d'entre toutes les nations, on doit tenir à honneur d'exercer la charité envers les indigents et les étrangers, en leur faisant part de ses biens (XXIV, 19-22 ; XXVI, 12, 13) et en les associant à ses joies (XVI, 11 ; XXVI, 11). Il faut, en un mot, les aimer, puisque Dieu les aime. (X, 18, 19.)

Qui ne reconnaît aussitôt à de pareils traits la main de celui qui, dans sa nouvelle édition du Décalogue, relevait la dignité de l'épouse légitime, et qui sympathisait avec les esclaves au point de transformer dans leur intérêt le 4e article du statut fondamental ?

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

BULLETIN

THÉOLOGIE

MANUEL DES SCIENCES THÉOLOGIQUES, PUBLIÉ PAR OTTO ZŒCKLER. — TOME PREMIER[1].

Voici en deux beaux volumes le premier tome de ce *compendium* dont nous publiions le programme il y a environ un an. (Revue de mars 1882, pag. 201.) Le but de cette publication, on s'en souvient, est d'offrir aux pasteurs, aux étudiants en théologie, et aux laïques possédant une culture scientifique, « un tableau d'ensemble de l'organisme des sciences théologiques, en rapport avec la phase actuelle de son développement. » Les deux livraisons que nous avons sous les yeux s'ouvrent par une introduction (*Grundlegung*) sur la science théologique en général, sa définition en tant que chrétienne, évangélique, c'est-à-dire protestante, ecclésiastique c'est-à-dire confessionnelle, ses rapports avec les sciences profanes, son histoire dès les temps de l'ancienne Eglise jusqu'à nos jours. Ces prolégomènes se terminent par une courte *encyclopédie et méthodologie* théologique, et une exposition du plan et du but du *Manuel*. Tout cela est traité en cent-vingt pages par le directeur de l'entreprise, M. Zœckler, professeur à Greifswald, bien connu de nos lecteurs.

[1] *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung* mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disciplinen, in Verbindung mit Prof. DD. Cremer, Grau, Harnack, Kübel, Luthardt, etc., etc., herausgegeben von Dr Otto Zöckler, ord. Prof. der Theol. in Greifswald. — Nördlingen, C.-H. Beck, 1882-83. VIII et 684 pag. grand in-8. — Prix de l'ouvrage complet : 33 marcs.

Conformément à la quadripartition traditionnelle de la théologie le reste du tome premier est consacré à la *théologie exégétique* ou *science de l'Ecriture sainte*, qui se subdivise en trois parties :

1° Disciplines relatives à l'*Ancien Testament*, savoir : *introduction* à l'Ancien Testament, par M. Hermann Strack, professeur à Berlin ; *archéologie* et *histoire* de l'Ancien Testament et *théologie* de l'Ancien Testament, par M. F.-W. Schultz, professeur à Breslau.

2° Disciplines relatives au *Nouveau Testament : Introduction* au Nouveau Testament, par M. L. Schulze, professeur à Rostock ; *Histoire biblique* du Nouveau Testament (comprenant « l'histoire contemporaine du Nouveau Testament, » la vie de Jésus et l'histoire des temps apostoliques), par le même ; *théologie biblique* du Nouveau Testament, par M. R. Grau, professeur à Königsberg. —

3° La doctrine touchant l'*Ecriture dans son ensemble*, et comprenant : la « canonique » ou *science du canon* (histoire du canon, unité intérieure des éléments dont se composent les deux recueils, perfection et suffisance de l'Ecriture sainte, inspiration, divinité prouvée par l'expérience de l'Eglise), et l'*herméneutique biblique*, histoire et théorie, par M. Volck, professeur à Dorpat.

On peut se demander si le moment était bien choisi pour entreprendre une œuvre pareille, si l'heure est réellement venue pour la théologie de notre siècle « de faire son bilan et de rendre compte à l'Eglise du résultat de ses travaux. » On peut se demander, également, si beaucoup de laïques, même de ceux « qui prennent une part active à la vie de l'Eglise, » auront le courage de prendre en mains ce manuel, un *manuel* en six volumes, formant trois tomes de près de sept cents pages chacun ! On peut se demander encore si c'est rendre un service *vraiment* utile aux étudiants en théologie que de leur offrir une pareille collection de *compendia* sur toutes les disciplines théologiques ; si ce n'est pas les exposer à la tentation, ceux du moins qui n'étudient qu'en vue de l'examen, de se faire de ces abrégés un oreiller de paresse. Plusieurs se demanderont enfin si les auteurs de ce manuel, — étant donnés leur point de vue théologique (conservateur) et leur tendance confessionnelle (luthérienne), — sont bien placés pour représenter la science « dans l'état actuel de son développement. »

Nous ne voulons pas discuter ici ces diverses questions. Consta-

tons seulement que personne n'était mieux qualifié pour tenter une entreprise de ce genre et la diriger avec de sérieuses chances de succès qu'un homme comme M. Zöckler, qui est une encyclopédie vivante, un travailleur infatigable, doué d'une étonnante facilité de plume, et qui, malgré le caractère *ecclésiastique* bien déterminé de sa théologie, a l'œil et l'oreille ouverts à tous les progrès des sciences de la nature comme de celles de l'esprit. Remarquons ensuite que le conservatisme théologique d'aujourd'hui n'est plus, en Allemagne du moins, le même que celui d'hier. On ne saurait dire de lui qu'il n'a rien appris et rien oublié. Non, il y a moyen, pour les théologiens « progressifs » et même quelque peu « radicaux, » de s'entendre avec un « conservateur » qui en est au point d'appeler Ewald un critique *modéré* et de le ranger parmi les historiens à tendance *positive*, ni plus ni moins que Kurtz, Hengstenberg, etc. ! (Pag. 60.) Que dirait Hengstenberg de se voir en pareille compagnie ? Ewald !.. à la mémoire duquel naguère encore M. Wellhausen dédiait sa révolutionnaire *Histoire d'Israël !* Et c'est le rédacteur en chef actuel de la célèbre *Gazette évangélique* de Berlin, de cette feuille dont le même Ewald était une des bêtes noires, c'est lui qui a osé faire un pareil rapprochement ! Je sais des pays et des Eglises où un conservateur de cette trempe risquerait fort d'être renié par les siens. C'est qu'on ne comprend pas encore dans ces milieux-là ce qu'ont fort bien compris M. Zöckler et ses collaborateurs, à savoir que l'Eglise est la première intéressée à ce que les théologiens ayant des convictions « positives » prennent la science au sérieux et acceptent franchement et sans ambages les résultats avérés de la critique historique et des sciences expérimentales.

Si nous avons quelques doutes sur l'utilité du *Manuel* pour les jeunes hommes qui sont actuellement aux études, nous nous empressons de dire qu'il rendra de précieux services à ceux qui ont quitté depuis quelque temps les bancs des auditoires et qui, au milieu des devoirs de la pratique pastorale, n'ont pas perdu le feu sacré de la science. Tout en rafraîchissant par cette lecture la mémoire des choses précédemment apprises, ils trouveront à se renseigner sur l'état actuel des questions, sur les vues nouvelles qui ont surgi, sur les problèmes à l'ordre du jour, comme aussi sur les

solutions, autrefois en crédit, qui sont aujourd'hui abandonnées ou, pour parler allemand, qui appartiennent à un point de vue dépassé. J'ajoute que le théologien de profession ne lira pas non plus ce volume sans intérêt ni sans en retirer du fruit, soit qu'il s'agisse de sa propre spécialité, soit surtout que le sujet rentre dans un domaine qui lui est moins familier. Combien, en effet, n'importe-t-il pas, tandis qu'on travaille sur un point déterminé, de ne pas perdre de vue l'ensemble [1] !

Il ne saurait être question dans cette annonce sommaire d'entrer dans les détails. La matière est trop vaste et notre compétence trop limitée. S'il nous est permis de porter un jugement sur les travaux réunis dans ces deux demi-volumes, en désignant ceux qui, à notre avis, méritent une attention particulière, nous n'hésitons pas à signaler, dans les prolégomènes, les pages esquissant l'histoire de la théologie ; puis la substantielle introduction à l'Ancien Testament de M. Strack, et enfin la théologie biblique du Nouveau Testament de M. Grau. L'herméneutique de M. Volck a ceci d'intéressant qu'elle offre un résumé fidèle des idées de feu le professeur Hofmann d'Erlangen, dont le même M. Volck a publié naguère les cours sur cette discipline. (Voir *Revue de théol. et de phil.*, 1880, pag. 449 à 487).

On annonce, comme devant paraître avant longtemps, la première moitié du tome III, comprenant l'éthique et la théologie pratique. H. V.

PHILOSOPHIE

H.-F. Amiel. — Œuvres posthumes. — Tome premier [2].

« Henri-Frédéric Amiel, professeur de philosophie à l'université de Genève, mort le 11 mai 1881 à l'âge de 60 ans, était connu

[1] Un soin particulier et tout à fait digne d'éloge a été voué à la partie bibliographique.

[2] *Henri-Frédéric Amiel. — Fragments d'un Journal intime*, précédés d'une étude par Edmond Scherer. — Tome Ier. Paris, Sandoz et Thuillier, éditeurs ; Genève, librairie Desrogis ; Neuchâtel, librairie J. Sandoz, 1883. — LXXV et 236 pages.

par tout un ensemble de publications remarquables, qui dénotaient à la fois le penseur original, le patriote sincère et le poète délicat. Nous citerons, parmi ses travaux en prose : l'*Histoire de l'académie de Genève*, l'étude sur le *mouvement littéraire dans la Suisse romande*, la conférence sur *Jean-Jacques Rousseau*, les notices sur Mme de Staël et le peintre Hornung dans la *Galerie suisse*. Amiel a surtout publié des recueils de vers : les *Grains de mil*, *Il Penseroso*, *la Part du rêve*, *les Etrangères*, *Jour à jour*. La poésie d'Amiel, dans ces recueils, est le plus souvent subjective et mélancolique ; mais il a su aussi faire vibrer la corde patriotique dans son *Escalade* et dans son *Romancero de Charles le Téméraire*.

» Cependant, malgré le nombre et le mérite de ces diverses publications, les amis du défunt avaient le sentiment qu'il n'avait pas donné la mesure de sa portée d'esprit, et ils regrettaient, en particulier, qu'il n'eût publié aucun travail de philosophie proprement dite. — Heureusement, Amiel avait l'habitude, depuis trente ans et plus, de noter jour par jour ses impressions et ses pensées, dans un *Journal intime* qui forme un ensemble considérable. Son exécuteur testamentaire publie aujourd'hui un premier volume entièrement inédit, formé d'extraits des quinze premières années de ce *Journal*.

» Nous ne craignons pas de dire que ce volume sera toute une révélation, tant il y a de profondeur et même de sublimité dans les pensées de l'auteur sur le monde et la vie, de poésie pénétrante et sentie dans ses impressions personnelles, de finesse enfin et d'esprit dans ses jugements sur les hommes et les œuvres. On reconnait partout, dans ces fragments, une âme sérieuse et passionnée, un cœur généreux, un don extraordinaire d'observation et de réflexion.

» Ce qui double le prix de ce volume, c'est l'étude que M. Edmond Scherer a bien voulu écrire sur son ancien ami. Rarement l'éminent critique a été mieux inspiré. Il a démêlé avec un art consommé et présenté de la façon la plus habile les éléments si complexes qui formaient la nature intellectuelle et morale d'Amiel. L'étude de M. Scherer est un petit chef-d'œuvre d'analyse psychologique. Il fallait un esprit comme le sien, si pénétrant et si

élevé à la fois, pour bien saisir et bien rendre les tragédies intérieures d'une âme travaillée et profonde comme celle d'Amiel. Le peintre s'est montré digne du modèle. Il recompose cette individualité si particulière et la fait revivre dans ce qu'elle a de plus intime et de plus original. Enfin, dans ce travail si philosophique, on sent l'affection de l'ami. L'auteur sait qu'Amiel n'a pas rencontré de son vivant l'accueil auquel il avait droit. Il a fait en sorte que ses œuvres posthumes aient une chance meilleure, et le classent enfin à son rang dans la littérature contemporaine. »

En reproduisant cette notice bibliographique nous ne répondons pas seulement à un vœu des éditeurs, nous remplissons un devoir envers l'auteur du *Journal intime*. Amiel a concouru à la fondation de cette Revue, et il en a été un des premiers collaborateurs. Nous regrettons de devoir ajouter que cette collaboration ne s'est guère étendue au delà de la première année. Quinze ans se sont écoulés dès lors. Qu'il nous soit permis, après ce trop long silence, de lui donner pour quelques instants la parole, en détachant trois ou quatre pages de son œuvre posthume. Ces fragments vous feront désirer de lire le volume, et vous direz après cela si on a eu tort de parler de révélation.

Voici ce qu'Amiel écrivait en 1851, après avoir lu un volume de Ruge, « où l'humanisme des néo-hégéliens, en politique, en religion, en littérature, est représenté par des correspondances ou des articles (Kuno Fischer, Kollach, etc.) » : « Ils rappellent le parti *philosophiste* du siècle dernier, tout puissant à dissoudre par le raisonnement et la raison, impuissant à construire, car la construction repose sur le sentiment, l'instinct et la volonté. La conscience philosophique se prend ici pour la force réalisatrice, la rédemption de l'intelligence se prend pour la rédemption du cœur ; c'est-à-dire la partie pour le tout. Ils me font saisir la différence radicale de l'*intellectualisme* et du *moralisme*. Chez eux la philosophie veut supplanter la religion. Le principe de leur religion, c'est l'homme, et le sommet de l'homme, c'est la pensée. Leur religion est donc la religion de la pensée. — Ce sont là les deux mondes : le christianisme apporte et prêche le salut par la conversion de la volonté ; l'humanisme le salut par l'émancipation de l'esprit. L'un saisit le cœur, l'autre le cerveau... L'un veut

éclairer en améliorant, l'autre améliorer en éclairant. C'est la différence de Socrate à Jésus.

» *La question capitale est celle du péché*. La question de l'immanence, du dualisme est secondaire. La Trinité, la vie à venir, le paradis et l'enfer, peuvent cesser d'être des dogmes, des réalités spirituelles, la forme et la lettre peuvent s'évanouir, la question humaine demeure : Qu'est-ce qui sauve ? Comment l'homme est-il amené à être vraiment homme ? La dernière racine de son être est-elle la responsabilité, oui ou non ? est-ce faire ou savoir le bien, agir ou penser qui sont le dernier but ?..

»... La philosophie ne doit pas remplacer la religion ; les révolutionnaires ne sont pas des apôtres, quoique les apôtres aient été révolutionnaires. Sauver du dehors au dedans, et par dehors j'entends aussi l'intelligence relativement à la volonté, c'est une erreur et un danger. La partie négative de l'œuvre des humanistes est bonne, elle dépouillera le christianisme de toute une coque devenue extérieure ; mais Ruge et Feuerbach ne peuvent sauver l'humanité. Il lui faut des saints et des héros pour compléter l'œuvre des philosophes... Savoir, aimer et pouvoir, c'est là la vie complète. » (Pag. 22-25.)

La « question capitale du péché, » un profond sentiment du péché poursuivent sans cesse l'auteur du *Journal*. Nous insistons d'autant plus sur ce point qu'il paraît avoir moins touché l'auteur de la magistrale étude placée en tête du volume. — A propos de la *Profession de foi du XIXe siècle*, de Pelletan : « C'est un bel ouvrage, dit-il. Il n'y manque qu'une chose : la notion du mal... Toujours la tendance à prendre l'apparence pour la chose, la forme pour la substance, la loi pour l'essence ; toujours cette absence de personnalité morale ; cette obtusité de conscience qui n'a pas reconnu le péché dans la volonté, qui met le mal hors de l'homme, moralise par le dehors et métamorphose toute l'histoire. » (Pag. 76 sq.) — Et ailleurs : « Il faut reconnaître que chacun de nous porte en soi son bourreau, son démon, son enfer, dans son péché, et que son péché c'est son idole, et que cette idole qui séduit les volontés de son cœur est sa malédiction. *Mourir au péché !* ce prodigieux mot du christianisme demeure bien la plus haute solution théorique de la vie intérieure. C'est là seulement

qu'est la paix de la conscience, et sans cette paix il n'y a point de paix. » (Pag. 130.) — « La notion du mal et de sa guérison est la meilleure mesure de la profondeur d'une doctrine religieuse. » (Pag. 128.) — « Le pardon ne peut précéder le repentir et le repentir ne commence qu'avec l'humilité... C'est quand on accepte l'expiation qu'elle peut être épargnée ; c'est quand on se soumet sincèrement que la grâce peut être accordée. C'est quand la douleur trouve son œuvre faite que Dieu peut nous en faire la remise. L'épreuve ne s'arrête donc que lorsqu'elle est inutile, c'est pourquoi elle ne s'arrête presque jamais. — La liberté soumise, quel problème ! Il faut pourtant toujours en revenir là. » (Pag. 97 et suiv.) — « Voir toutes choses en Dieu, faire de sa propre vie la traversée de l'idéal, vivre avec gratitude, recueillement, douceur et courage, c'est le magnifique point de vue de Marc-Aurèle ; y ajouter l'humilité qui s'agenouille et la charité qui se dévoue, c'est la sagesse des enfants de Dieu, c'est la joie immortelle des vrais chrétiens. » (Pag. 176.)

Voici sur la chrétienté actuelle des réflexions qui ne manquent pas d'un fond de vérité : « Le christianisme, en brisant l'homme en extérieur et intérieur, le monde en terre et ciel, en enfer et paradis, a décomposé l'unité humaine, il est vrai pour la reconstruire plus profonde et plus vraie ; mais la chrétienté n'a pas encore digéré ce levain puissant. Elle n'a pas encore conquis la vraie humanité ; elle vit encore sous l'antinomie du péché et de la grâce, d'ici-bas et de là-haut. Elle n'a pas pénétré dans tout le cœur de Jésus ; elle est encore dans le *narthex* de la pénitence ; elle n'est pas réconciliée, et même les Eglises portent encore la livrée de la domesticité et n'ont pas la joie des filles de Dieu, baptisées de Saint-Esprit. » (Pag. 61.) — « Je suis stupéfait de l'incroyable somme de judaïsme, de formalisme qui subsiste encore dix-neuf siècles après que le Rédempteur a proclamé que c'était la lettre qui tuait et que le symbolisme était mort. La nouvelle religion est si profonde qu'elle n'est pas même comprise à l'heure qu'il est et paraît blasphématoire à la plupart des chrétiens. La personne du Christ est le centre de cette révélation ; révélation, rédemption, vie éternelle, divinité, humanité, propitiation, incarnation, jugement, Satan, ciel, enfer, tout cela

s'est matérialisé, épaissi et présente cette étrange ironie d'avoir un sens profond et d'être interprété charnellement. La hardiesse et la liberté chrétiennes sont à reconquérir ; c'est l'Eglise qui est hérétique, l'Eglise dont la vue est trouble et le cœur timide... A notre siècle il faut une dogmatique nouvelle, c'est-à-dire une explication plus profonde de la nature de Christ et des éclairs qu'elle projette sur le ciel et sur l'humanité. » (Pag. 8 et suiv. ; octobre 1849, après une lecture de l'évangile de saint Jean.)

A propos d'un discours sur le Saint-Esprit, « beau mais insuffisant » : « Pourquoi ne suis-je pas édifié? faute d'onction. Pourquoi pas d'onction? parce que le christianisme, à ce point de vue rationaliste, est celui de la *dignité*, non celui de l'*humilité :* la pénitence, la lutte impuissante, l'austérité y manquent ; la loi s'efface, la sainteté et le mysticisme s'évaporent; l'accent spécifiquement chrétien fait défaut. Mon impression est toujours la même. N'affadissez point la foi, en la dissolvant en pure psychologie morale. J'éprouve un sentiment d'inconvenance et un vrai malaise à voir la philosophie en chaire : « On a ôté mon Sauveur » et je ne sais où on l'a mis, » ont le droit de dire les simples et je le répète avec eux. — Ainsi les uns me choquent par leur dogmatisme sacerdotal, les autres par leur laïcisme rationaliste. Il me semble que la bonne prédication devrait unir, comme Schleiermacher, la parfaite humilité morale à l'énergique indépendance de la pensée, le sentiment profond du péché au respect de la critique et à la passion du vrai. » (Pag. 143.)

En avril 1866, il prend occasion des *conférences pastorales* de Paris pour s'expliquer sur sa position personnelle vis-à-vis des deux partis en présence : « Le protestantisme est une combinaison de deux facteurs : l'autorité des Ecritures et le libre examen ; dès qu'un des facteurs est menacé ou disparaît, le protestantisme disparaît ; une nouvelle forme du christianisme lui succède, et par exemple, l'Eglise des frères du Saint-Esprit, ou celle du théisme chrétien. Pour moi, je ne vois à ce résultat nul inconvénient ; mais je crois les amis de l'Eglise protestante logiques dans leur refus d'abandonner le symbole des apôtres, et les individualistes illogiques en croyant conserver le protestantisme sans l'autorité. — La question de méthode sépare les deux camps. Je me sépare

de tous deux par le fond. A mon sens, le christianisme est avant tout religieux, et la religion n'est point une méthode ; elle est une vie, une vie supérieure et surnaturelle, mystique par sa racine et pratique par ses fruits, une communion avec Dieu, un enthousiasme profond et calme, un amour qui rayonne, une force qui agit, une félicité qui s'épanche ; bref, la religion est un état de l'âme. Ces querelles de méthode ont leur valeur, mais cette valeur est secondaire ; elles ne consoleront pas un cœur et n'édifieront pas une conscience. C'est pourquoi je ne me sens pas intéressé et pris par ces luttes ecclésiastiques. Que les uns ou les autres aient la majorité et la victoire, l'essentiel n'y fait aucun profit, car la dogmatique, la critique, l'Eglise ne sont pas la religion, et c'est la religion, le sentiment divin de la vie, qui importe... Par la religion, on vit en Dieu ; et par toutes ces querelles, on ne vit qu'avec les hommes et avec les fracs noirs. Il n'y a donc pas équivalence. » (Pag. 224 et suiv.)

A ces réflexions sur les questions religieuses, morales, ecclésiastiques du moment, aux jugements sur les événements politiques et les problèmes sociaux, à l'analyse pénétrante de ses impressions personnelles, à la contemplation sans cesse renouvelée des mystères de son individualité si riche en contrastes, au récit de ses souffrances de génie stérile, pour parler avec M. Edmond Scherer, à tout cela s'ajoutent, se mêlent des études pleines de finesse et d'originalité sur les hommes dont il lisait les ouvrages ou qu'il avait eu l'occasion d'entendre : Maine de Biran et Joubert, Sismondi et Quinet, J.-J. Rousseau et Tocqueville, Corneille et Chateaubriand, Victor Hugo et Victor Cherbuliez, Schleiermacher et Vinet, Ad. Monod et Ern. Naville, etc. Cette galerie de portraits n'est pas ce qu'il y a de moins attrayant ni de moins instructif dans le *Journal* d'Amiel. Ecoutons, avant de le quitter, ce qu'il disait de Vinet en 1852, pag. 58 et suiv. C'est une page qui peint celui qui l'a écrite tout autant que celui qui en fait l'objet.

« Comme penseur, comme chrétien et comme homme, Vinet restera un modèle et un type ; sa philosophie, sa théologie, son esthétique, bref son œuvre, sera ou est dépassée sur tous les points. Vinet est une grande âme et un beau talent, mais pas

assez bien servi par les circonstances ; une personnalité digne de toute vénération, un grand homme de bien et un écrivain d'élite, mais pas encore un grand homme ni un grand écrivain. Profondeur et pureté, voilà ce qu'il possède à un degré éminent, mais non proprement la grandeur. Il est, pour cela, un peu trop subtil et analytique, trop ingénieux et raffiné, il a trop de pensée de détail, et pas assez de veine, d'éloquence, d'imagination, de chaleur et d'ampleur. Essentiellement et constamment méditatif, il ne lui reste plus assez de puissance pour le dehors. La casuistique de conscience et la casuistique grammaticale, l'éternelle suspicion du moi, le perpétuel examen moral, expliquent son talent et ses limites. Vinet manque de flamme, de masse, d'entraînement et par conséquent de popularité. L'individualisme, qui est son titre de gloire, est aussi la cause de sa faiblesse. On retrouve toujours chez lui le solitaire et l'ascète. Sa pensée est en chapelle, elle s'éprouve continuellement et ne s'épargne pas la discipline. De là cet air de discrétion, de scrupule, d'anxiété, qui la caractérise même dans son audace. Energie morale, mais délicatesse inquiétante ; finesse d'organisation, mais petite santé, pour ainsi dire : voilà une des impressions qu'elle fait éprouver. Force toujours reployée sur elle-même, contre elle-même, voilà le reproche, dirai-je, ou l'éloge à lui adresser. Plus d'élan dans l'allure, plus de muscles, en quelque sorte, autour des nerfs, plus de cercles de vie intellectuelle et historique autour de son cercle individuel ; voilà ce que notre Vinet, celui peut-être des écrivains qui fait le plus penser, laisse néanmoins encore à désirer. Moins de *réflexivité*, plus de *plasticité* et d'*objectivité*, voilà ce qui, du style de Vinet si riche de substance, si nerveux, si plein d'idées et de tours, ferait un grand style. Vinet, pour me résumer, c'est *l'homme et l'écrivain conscience*. Heureuse la littérature et la société qui compteraient à la fois deux ou trois individus pareils, sinon égaux ! »

FAITS DIVERS

Nécrologe de l'année 1882.

L'année 1882 a vu disparaître de la terre des vivants un certain nombre d'hommes dont les noms figureront à des titres bien divers dans l'histoire de la théologie ou dans celle de l'Eglise de notre temps. Il en est, c'est le petit nombre, dont la vie et les œuvres laissent après elles une trace profonde, non seulement dans le domaine spécial des études religieuses, mais dans celui de la science en général. D'autres ont exercé sur leurs contemporains, ou tout au moins sur leurs compatriotes, une action plus ou moins considérable au point de vue religieux et ecclésiastique. D'autres encore se sont signalés par des travaux de critique et d'érudition qui leur assurent une place dans le souvenir des hommes d'étude. Il nous a paru intéressant et utile de réunir ici les noms des uns et des autres. En dressant cette liste nécrologique, nous sommes frappé d'une chose que d'autres ont sans doute remarquée avant nous : la mort, ou plutôt Celui qui en est le maître, semble s'être plu, dans le cours de cette année, à rapprocher des hommes qui durant leur terrestre carrière n'étaient guère habitués à marcher la main dans la main, et qui cherchaient la vérité sinon aux antipodes, du moins par des chemins et dans des directions singulièrement divergents.

D'Angleterre nous est venue la nouvelle de la mort de *John Darby* († 30 avril), le pape de la secte réputée la plus antipapistique du protestantisme ; — du docteur *Edouard Bouverie Pusey* (16 septembre), hébraïsant distingué, plus connu comme l'un des fondateurs de l'anglocatholicisme ; — de l'archevêque de Canterbury, *Archibald Campbell Tait* (3 décembre), adversaire décidé du mouvement « tractarien, » plus remarquable encore par le zèle apostolique qu'il déploya dans les hautes fonctions dont il fut successivement revêtu.

L'Allemagne a perdu l'ex-théologien *Bruno Bauer* (15 avril), l'ultraradicalisme hégélien incarné, le critique fanatique qui, dépassant de beaucoup Strauss et l'école de Tubingue, a jeté pardessus bord toutes les épîtres pauliniennes et fini par faire de

Sénèque l'auteur du christianisme ; — *J.-Ch.-Guillaume Vatke* (19 avril), que ses opinions libérales ont empêché d'arriver, à Berlin, au professorat en titre, et dont la « Religion de l'Ancien Testament » (1835), a été naguère réhabilitée par M. Wellhausen ; le pasteur *Karl Wittichen*, à qui l'on doit une série d'études de théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi qu'une Vie de Jésus (Jéna 1878) ; collaborateur actif de la « Gazette ecclésiastique protestante » (libérale) de Berlin ; — *Frédéric Adolphe Philippi* (29 août), professeur à Rostock, connu par un commentaire apprécié sur l'épître aux Romains, mais surtout comme rénovateur, dans sa Dogmatique en six volumes, de la vieille orthodoxie luthérienne ; — *Justus Olshausen* (28 décembre), ci-devant professeur à Kiel, attaché au ministère de l'instruction publique à Berlin, exégète de l'Ancien Testament, critique fort avancé, auteur de vues nouvelles et dignes d'attention sur l'histoire du texte hébreu ; — enfin *J. J. Herzog* (29 septembre), le directeur de la belle « Real-Encyclopædie, » dont la seconde édition est en cours de publication ; il appartient à la Suisse allemande par son origine, à la Suisse française par dix années de professorat à Lausanne[1], à l'Allemagne par son enseignement théologique à Halle et à Erlangen.

En Suisse, la mort a ravi *Edouard Güder* (14 juillet), l'un des chefs du parti évangélique, corédacteur du « Kirchenfreund, » théologien de mérite et excellent pasteur ; — *Albert Bitzius* (20 septembre), bernois lui aussi, homme politique plus encore qu'homme d'Eglise, ardent protagoniste du parti libéral, dont il a dirigé avec verve l'un des organes, les « Reformblætter ; » — et *Emile Guers* (27 octobre), le vénérable patriarche du réveil genevois, qui attendait le rétablissement d'Israël.

L'Eglise des Pays-Bas, en particulier la fraction évangélique de cette Eglise, et la faculté de théologie d'Utrecht portent le deuil

[1] Nous profitons de cette occasion pour redresser une erreur de date qui s'est glissée dans le *Lexikon für Theologie und Kirchenwesen* de MM. Holtzmann et Zöpffel, et de là dans le *Dictionnaire des contemporains*, faisant suite à l'Encyclopédie des sciences religieuses. Herzog est arrivé à Lausanne en 1835, et non en 1830. En outre, dans le *Dictionnaire*, au lieu de « Halle (1854) » lisez « Halle (1847). »

de *J. J. van Oosterzee* (29 juillet), qui a marqué surtout comme apologiste, théologien biblique et prédicateur. — L'Italie protestante a fait une perte sensible dans la personne du philosophe et évangéliste *Bonaventure Mazzarella* (6 mars). — En France, le corps des pasteurs théologiens a été relativement épargné ; cependant nous avons à enregistrer le nom de *Eugène Le Savoureux* qui a droit à notre reconnaissance pour quelques travaux estimables sur l'Ancien Testament.

Cette liste mortuaire serait incomplète si nous n'y faisions figurer deux savants laïques, deux naturalistes dont les travaux ont déjà fourni et fourniront encore matière à bien des débats philosophiques et théologiques et défrayeront sans doute longtemps encore tant la mauvaise que la bonne apologétique. Nous avons nommé l'astrophysicien de Leipzig, *J. Ch. Frédéric Zœllner* († 25 avril) que ses études avaient amené à sonder les mystères du monde supraterrestre à l'aide des expériences spiritistes, — et celui de tous les morts de l'année écoulée dont le nom a eu le plus de retentissement, « le Newton des sciences biologiques, » *Charles Darwin* (19 avril).

Biblioteca della riforma italiana.

L'an 1531, du sein d'un couvent situé sur le lac Majeur, un religieux de l'ordre des carmes émettait une « lettre missive à toute l'Eglise chrétienne en Allemagne, » où on lit ce qui suit : « Rappelez-vous, bien-aimés coreligionnaires, l'humble Cananéenne qui demandait comme une grâce de pouvoir ramasser les miettes tombant de la table du Maître. Comme cette femme, altéré, j'ai recours aux sources d'eau vive : enveloppé de ténèbres, gémissant, baigné de larmes, je vous conjure, vous qui connaissez les mystères de Dieu, de nous envoyer les écrits de vos docteurs d'élite... Délivrez une cité lombarde de la captivité de Babylone. Nous ne sommes ici que trois, — mais qui sait si d'une petite étincelle il ne plaira pas à Dieu de faire sortir un grand incendie. »

Le pieux moine ne pensait guère qu'avant longtemps, de sa

propre patrie, un écho lui répondrait. Et pourtant, à cette même époque et dans l'espace de peu d'années, le mouvement réformateur en Italie avait pris tant de consistance, il s'était si bien propagé dans les sphères intellectuellement les plus haut placées, qu'on vit éclore dans le pays même toute une littérature témoignant d'une foi et d'une vie foncièrement évangéliques. Mais l'inquisition n'a que trop bien réussi à étouffer cette riche floraison et à en détruire les fruits. L'excellent opuscule *Du bienfait de Christ*, répandu, au dire d'un contemporain, en plus de quarante mille exemplaires, a été pourchassé et supprimé jusqu'à ce qu'il n'en restât plus vestige, — à Rome même on en a brûlé des piles entières, — et il était réservé à la lointaine Angleterre de garder en dépôt, dans l'une de ses bibliothèques, l'exemplaire unique auquel cet écrit a dû naguère sa résurrection d'entre les morts.

Outre le *Bienfait de Christ*, d'autres écrits précieux de la même époque se sont conservés par une heureuse rencontre dans des exemplaires isolés, dont plusieurs ont été découverts tout récemment ; d'autres restent sans doute encore cachés dans telle ou telle bibliothèque ou dans quelques archives. Il n'est pas permis que ces ouvrages périssent. Les conserver et les rendre de nouveau accessibles, est un devoir pour la chrétienté évangélique. Ils servent pour une large part à compléter le tableau des temps de la Réforme. La France et l'Espagne possèdent déjà des réimpressions des écrits de leurs réformateurs ; pour l'Italie seule elles font encore défaut. Il y a plus : la jeune théologie évangélique de l'Italie contemporaine ne s'est que trop exclusivement nourrie, jusqu'à ce jour, de richesses littéraires importées de l'étranger. Il importe, dans l'intérêt des études, de la prédication, de l'édification individuelle, qu'il lui soit donné de pouvoir puiser dans son riche trésor indigène.

Un comité s'est formé dans le but de pourvoir à la publication d'une *Collection d'écrits évangéliques de l'Italie du seizième siècle*. Il compte sur l'appui moral et matériel des chrétiens, surtout des théologiens évangéliques d'autres pays. A la tête de ce comité est placé M. le professeur Emilio Comba, de l'école de théologie de Florence, l'historien de la Réforme en Italie. Parmi ses collègues nous relevons les noms de MM. Jules Bonnet, à Courbevoie ;

C. Schmidt, à Strasbourg ; Benrath, à Bonn ; Bœhmer, à Vienne ; Brieger, à Marbourg.

La réimpression se fera à Florence. Le prix de chaque volume, de huit à dix feuilles in-8 en moyenne, sera de 1 fr. 75 cent. Chaque ouvrage sera accompagné d'une notice et d'annotations historiques et littéraires, et autant que possible d'une courte biographie avec le portrait de l'auteur. Les écrits composés en latin seront traduits en italien. Le premier volume doit paraître sous peu, les autres suivront à trois ou quatre mois d'intervalle.

On se propose de publier d'abord les ouvrages suivants : P. M. Vermigli : *Una semplice dichiarazione sopra i 12 articoli della fede cristiana* (qui formera le premier volume), P. P. Vergerio, écrits divers ; Girol. Galateo, *Apologia ;* B. Ochino, *Sette dialoghi ; Prediche ;* Giulio di Milano, écrits divers ; C. S. Curione, *Istituzione della religione cristiana ;* J. de Valdès, *110 Considerazione ;* Giac. Ricamati, *Dialogo ; Somma ;* Fr. Negri, *Brevissima Somma della dottrina cristiana ;* A. Brucioli, *Poesie religiose.*

Luther-Verein.

Une société de ce nom est en voie de se constituer en Allemagne, dans le but de réveiller, d'éclairer et de fortifier l'esprit protestant au moyen de publications relatives à l'histoire de la Réformation.

L'idée de fonder une société de ce genre est sans doute née du désir de consacrer par une œuvre utile et durable le souvenir du quatre centième anniversaire de la naissance de Martin Luther. (10 novembre 1483.) Mais ce qui a déterminé les hommes qui ont pris l'initiative de cette entreprise à choisir le moyen indiqué, ce sont les deux raisons que voici : d'une part, le fait qu'on ne s'est guère préoccupé jusqu'à présent du soin et du devoir de faire bénéficier le grand public des résultats acquis, dans ce domaine de l'histoire, par les nombreux et importants travaux des spécialistes ; d'autre part, la vue de l'abus que l'historiographie ultramontaine se permet de faire du fruit d'explorations historiques réelles ou prétendues, dans le but de discréditer la Réformation,

de la représenter comme un attentat à la religion et aux mœurs, comme une cause de ruine nationale, et de combattre, en même temps que le protestantisme, toute la culture intellectuelle et morale qui a sa source dans la grande réforme religieuse du seizième siècle. Le type du genre, c'est la récente *Histoire du peuple allemand*, de Janssen, qui fait grand bruit de l'autre côté du Rhin.

Cette littérature pseudo-historique ne s'adresse pas seulement au public catholique, elle vise à en imposer aux protestants mal affermis et peu au courant de la réalité des faits. Elle est soutenue par toute une organisation habilement dirigée, notamment par la société dite de Gœrres. Il est temps, dans l'intérêt de la vérité et de l'Eglise, que la science historique protestante fasse entendre sa voix et qu'elle recoure, elle aussi, au moyen éprouvé de l'association.

Les travaux qu'il s'agirait de publier, et dont il paraîtrait annuellement un certain nombre de livraisons plus ou moins volumineuses, formant chacune un tout, auraient pour sujet soit des personnages marquants, soit des événements d'une importance majeure, soit aussi des tableaux de la vie ecclésiastique, morale, sociale, etc. On ne se bornerait pas à l'époque même de la Réformation ; le cadre de ces publications embrasserait également les temps qui l'ont précédée et préparée, ainsi que ses suites, y compris la contre-réformation catholique. En revanche, les controverses entre confessions protestantes resteraient exclues des travaux de la société. Les sujets seraient traités par des hommes spéciaux, possédant à fond la matière, s'inspirant d'un esprit sévèrement scientifique, mais dans un langage intelligible et attrayant pour tout lecteur cultivé.

Les membres de la société s'engagent à verser une contribution annuelle de quatre à cinq francs ; en retour, ils reçoivent les publications gratis ou, le cas échéant, ont le droit de choisir les fascicules, d'une valeur équivalente au montant de leur contribution, qui ont pour eux le plus d'intérêt parmi les publications de l'année. La société se réserve, si ses ressources le lui permettent, de publier des écrits plus populaires, d'un prix moins élevé et spécialement destinés aux écoles.

Le *Luther-Verein* se constituera prochainement d'une manière

régulière et définitive dans une assemblée qui doit se réunir à Magdebourg. Ses promoteurs espèrent que la première publication sera prête à paraître pour le jubilé de Luther. Le comité d'initiative est composé de MM. Jacobs, directeur des archives à Wernigerode; G. Kawerau, professeur à Magdebourg; J. Kœstlin, professeur à Halle (le biographe de Luther); Th. Kolde, professeur à Erlangen ; B. Riggenbach, lic. en théol. et prof. agrégé à Bâle ; G. Schmidt, directeur du gymnase de Halberstadt.

P. S. Nous venons d'apprendre que ce nom de *Luther-Verein* n'est pas définitif. Il est probable qu'au lieu de se placer sous le vocable d'un homme, si grand soit-il, l'association qu'il s'agit de créer prendra simplement le titre de « Société de l'histoire de la Réformation. »

Les œuvres complètes de Luther

dont le Nestor des historiens allemands de l'Eglise a dit qu'elles sont un monument national aussi bien que la cathédrale de Cologne, vont être publiées dans une édition critique nouvelle. Préparée depuis plus de dix ans, et au prix de grands sacrifices, par M. le pasteur Knaake, dans la retraite silencieuse d'un presbytère de campagne, cette édition offrira un texte scrupuleusement basé sur les originaux et une bibliographie aussi complète que possible, rendant compte de l'origine et de la propagation de chacun des écrits du réformateur. Elle paraîtra sous le patronage de l'empereur d'Allemagne, avec l'appui d'une commission désignée par le ministère des cultes et composée du germaniste Müllenhoff, de l'historien Waitz et du théologien B. Weiss, professeur à Berlin. L'éditeur, Hermann Bœhlau à Weimar, annonce qu'il paraîtra chaque année environ trois volumes, de quarante à cinquante feuilles de seize pages, format lexique in-8. Les mesures sont prises pour que l'édition soit achevée dans l'espace de dix à douze ans. Les deux premiers volumes auront paru au jour anniversaire de la naissance de Luther. Le prix du volume variera entre 20 et 25 francs.

L'annonce que nous venons de résumer est accompagnée d'un chaleureux appel adressé aux représentants des Eglises évangé-

liques et de la science allemandes, aux princes et gouvernements protestants, aux autorités de toutes les villes évangéliques, à la « noblesse chrétienne de nation germanique, » à tous les amis de la langue, de la littérature et de la culture allemandes. Dans la pensée des promoteurs il s'agit, on le voit, d'une œuvre essentiellement nationale, d'un monument à élever en l'honneur de celui qu'un grand écrivain catholique a appelé « l'homme le plus populaire que l'Allemagne ait jamais possédé. » Tout en comprenant les motifs qui ont poussé les auteurs du prospectus à accentuer pareillement la note patriotique allemande, nous ne pouvons nous empêcher de regretter qu'une entreprise qui intéresse à un si haut degré tout le protestantisme, sans distinction de nationalités, se présente au public avec un caractère si exclusivement national. C'est bien ici le cas de dire : *Sein Vaterland muss grœsser sein !*

REVUES

Deutsch-evangelische Blætter

« Feuilles évangéliques-allemandes, revue du protestantisme allemand. » — Sous ce titre paraît depuis sept ans une revue mensuelle dirigée par le prof. Willibald Beyschlag de Halle, l'auteur bien connu d'une christologie du Nouveau Testament, d'une magistrale biographie de Nitzsch et d'un grand nombre de publications théologiques et apologétiques d'une incontestable valeur. Homme d'Eglise non moins qu'homme de science, mêlé depuis longtemps aux débats qui agitent le protestantisme allemand contemporain, M. Beyschlag semble avoir pris à cœur de réfuter non seulement en paroles, mais par des faits, le reproche que l'on a adressé si souvent, et non sans raison, aux hommes de la « conciliation, » d'être des gens de cabinet, de vivre dans les nuages, de manquer de précision, de décision, de sens pratique, de n'exercer aucune action sur ce qu'on appelle « le peuple de l'Eglise, » d'être condamnés enfin, en matière de réformes théologiques et ecclésiastiques, à une irrémédiable stérilité. Nous n'avons pas à nous occuper ici du rôle si actif que le professeur de Halle joue dans les synodes de l'Eglise nationale de Prusse, comme l'un des chefs de la fraction qui, sous le nom d' « Association évangélique, » — représente ce qu'on pourrait appeler le centre gauche. Mais nous tenons à signaler à nos lecteurs la revue qui sert d'or-

gane officieux à cette tendance. Ses livraisons mensuelles n'offrent pas seulement une riche chronique du protestantisme allemand, des études pleines d'intérêt sur des questions brûlantes de politique ecclésiastique, des articles de polémique ecclésiastique anticonfessionnelle et antiromaine, écrits avec une verve et une chaleur qui n'excluent pas, dans la règle, une parfaite urbanité. Elles renferment souvent des travaux qui, malgré leur caractère d' « actualité, » sont d'une valeur durable et d'un intérêt général. Parmi les articles publiés dans le cours de l'année 1882 nous relèverons les suivants :

Du *rédacteur* lui-même : Le vieux-catholicisme ; mémoire apologétique à l'adresse de l'Allemagne protestante. — Quels sont, en face de Rome, les devoirs du chrétien protestant envers son Eglise et sa patrie ? Rapport présenté en octobre 1882 à la quatrième assemblée annuelle de l'Association évangélique nationale. (Ces deux travaux ont été dès lors publiés à part.)

Felgenträger : L'élément religieux et patriotique dans le roman « Die Ahnen » (les ancêtres) de Gust. Freytag. — *A. von Bamberg* : De l'assistance que doivent se prêter mutuellement l'Eglise et le gymnase en vue de la régénération religieuse et morale de la nation. — *C. Thönes* : Le christianisme et l'émancipation des femmes. — *Rod. Back*, ancien directeur de séminaire à Coblence : L'Eglise et l'école dans le pays des Grisons ; esquisse historique. — *Georges Dreydorf*, pasteur à Leipzig : La foi chrétienne en Dieu et ses fondements, — *Fr. Nippold*, à Berne : Le premier ambassadeur protestant de Prusse à Rome, comme adepte du système papal. (Il s'agit de l'historien Niebuhr.) — *W.* à St. : Négociations prussiennes à Rome. (Coup d'œil historique.) — *F. Nitzsch*, à Kiel : La morale politique et le Nouveau Testament. — *G. Lösche* : Le chef de la secte des irwingiens d'après Carlyle. — *F. R. Fay* : Les Léons romains. (Portraits et caractères historiques.) — *Otto*, pasteur dans l'Illinois : Le miracle de Cana. — *Fridolin Hoffmann* : Les origines de l'idée de tolérance en France. — *Nasemann* : Le pape Pie II, Aeneas Sylvius Piccolomini. — *Krummacher*, à Stettin : La mission intérieure et les femmes.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. C. E. Luthardt.

Onzième livraison, 1882.

Franz Delitzsch : Le chant de triomphe amoréen, Nomb. XXI, 27-30. — *G. Leonhardi* : Les idées fondamentales de l'apologétique de

Tertullien. — *C. A. H. Burckhardt* : Nouvelles recherches sur la vie de Luther. II. — *J. Biernatzki* : La foi comme relation personnelle. Réflexions tendant à une réforme de la psychologie ecclésiastique. — *Gottfr. Fritschel* : La doctrine du synode luthérien du Missouri sur la prédestination. II.

Douzième livraison.

Extraits des leçons de feu *von Hofmann* sur l'évangile de Marc. VI. — *Heinr. Behm* : Remarques sur le christianisme de Justin Martyr. II. — *Gottfr. Fritschel* : Le synode du Missouri et la prédestination. III. *R. Heman* : Gloses sur l'explication du premier article de la seconde section dans le Petit Catéchisme de Luther. — *Franz Schnedermann* : L'idée de la nature chez les modernes. — *C. J. Bredenkamp* : Note sur Gen. XX, 17, 18.

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

Octobre-décembre 1882.

J. Pédézert : Adolphe Monod et le Réveil. — *Aguiléra* : Qu'est-ce que le protestantisme ? Seconde partie : — *C. Bruston* : Les chap. X et XI de l'Apocalypse. — *Le même* : Bois vert et bois sec. (Luc XXIII, 31.)

BEWEIS DES GLAUBENS

Décembre 1882.

Förster : Deux humoristes de race germanique. (Fritz Reuter et Boz-Dickens.) — *Langheinrich* : De la prière d'intercession. — *Hamberger* : Le ciel étoilé et la Bible. — Mélanges et notices. — Bulletin théologique.

REVUE PHILOSOPHIQUE

Dirigée par M. Th. Ribot.

Décembre 1882.

A. Fouillée : Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre (A propos des articles de MM. Renouvier, Secrétan, Delbœuf, Naville, etc.) — *P. Tannery* : Histoire du concept de l'infini au VIe siècle avant Jésus-Christ. (Pythagore, Parménide, Xénophane.) — *F. Paulhan* : Les conditions du bonheur et l'évolution humaine. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques italiens

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE [1]

PREMIÈRE PARTIE

III

(*Fin.*)

31. Dans une étude comparée du Livre de l'alliance et du code deutéronomique, il est impossible de passer sous silence les textes concernant les *lieux de culte*, sujet capital et plus que jamais actuel.

Proscrire la pluralité des autels ; faire disparaître tous les cultes locaux, les sanctuaires privés, les *bamoth* ou hauts lieux, où l'on adorait l'Eternel en dehors du sanctuaire central ; concentrer tous les sacrifices et en général les actes religieux autour de l'autel unique dressé dans le lieu choisi par l'Eternel dans l'une des tribus, en un mot, *centraliser le culte*, telle est la constante préoccupation du législateur dans la thorah deutéronomique [2]. A cet objet se rapporte plus spécialement la première loi du code proprement dit, Deut. XII.

« Garde-toi bien, fait dire à Moïse le rédacteur de cette loi, d'offrir tes holocaustes en tout endroit que tu verras, » c'est-à-dire dans le premier endroit venu (v. 13). « C'est *à l'endroit*

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie* de janvier, mai, juillet, septembre et novembre 1882 et de janvier 1883.

[2] C'est là un fait universellement reconnu. A notre connaissance, il n'y a que M. Kleinert qui ait essayé de le contester, dans *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker* (1872), pag. 85 sq.

que l'Eternel, votre Dieu, choisira d'entre toutes vos tribus pour y établir son nom, pour y demeurer, que vous devez le chercher, et c'est là que tu te rendras. Là vous apporterez vos holocaustes et vos sacrifices, vos dîmes et la portion que vos mains auront prélevée (c'est-à-dire vos prémices), vos offrandes votives et volontaires et les premiers-nés de votre gros et de votre menu bétail. Là vous ferez vos festins en présence de l'Eternel, votre Dieu, et vous vous y réjouirez, vous et vos familles, de tout ce que vos mains auront acquis et en quoi l'Eternel, ton Dieu, t'aura béni. » (Vers. 5-7 ; comp. 11, 12.)

Cette loi, au moment où elle fut promulguée, constituait une innovation. « *Vous ne ferez plus* — c'est toujours Moïse qui est censé parler — *comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun comme bon lui semble* » (vers. 8), offrant des sacrifices et nous acquittant de nos autres devoirs religieux *au premier endroit venu*. (Comp. vers. 13, 14.) N'existait-il donc, jusqu'alors, pas de règle sur la matière ? Chacun pouvait-il sacrifier ici ou là, selon son bon plaisir ? D'après le texte que nous venons de citer, on pourrait le croire. Mais, sans parler des lois intermédiaires, le Livre du pacte sinaïtique, ce document fondamental de la théocratie, n'avait-il pas posé tout au moins quelques principes au sujet du culte à rendre à l'Eternel ? Oui certes, et ces principes se trouvent formulés dans Ex. XX, 24-26 :

Tu me feras un autel de terre, sur lequel tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices de prospérité, ton gros et ton menu bétail : en tout lieu où je mettrai la mémoire de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai.

Et si tu me fais un autel de pierres, tu ne le construiras pas en pierres taillées ; car en travaillant [la pierre] à coups de ciseau, tu la profanerais.

Et tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, afin que ta nudité n'y soit pas mise à découvert.

A force de sollicitations plus ou moins douces, on en est venu à tirer ce texte en des sens divers, voire même en des sens diamétralement opposés. Les uns y voient proclamée la liberté la plus illimitée quant au choix des lieux de culte. D'autres, au contraire, pensent y retrouver le principe de la centralisation du culte non moins positivement affirmé que dans le

Deutéronome. A entendre ceux-là, le Livre du pacte sanctionnerait précisément la coutume que le Deutéronome veut faire cesser. S'il fallait en croire ceux-ci, Moïse (ou celui qui reproduit ses paroles) ne ferait dans la thorah du Deutéronome qu'accentuer, par opposition à la pratique générale, le postulat de l'unité du sanctuaire, déjà posé en principe dans le Livre du pacte.

Nous sommes convaincu, quant à nous, que les textes interrogés sans parti pris ne donnent raison ni à l'une ni à l'autre de ces opinions extrêmes.

Nul doute, d'abord, qu'il ne faille écarter la première des deux interprétations. Il suffit de lire la seconde partie du v. 24 pour voir que le choix de l'emplacement pour l'autel à bâtir n'est pas abandonné au bon plaisir de chacun [1]. L'Eternel déclare qu'il viendra bénir celui qui offrira ses sacrifices *bekol-ham-mâqôm asher azkîr eth-shemî*. Cela ne signifie pas simplement : en tout lieu où *je ferai prononcer* mon nom [2]. Encore moins cela « revient-*il* à dire : partout où l'on me consacrera un lieu de culte [3]. » Nos vieilles versions françaises sont plus fidèles, en disant : « en quelque lieu que ce soit que *je mettrai la mémoire de* mon nom [4]. » Le sens exact est celui-ci : En tout lieu où *je ferai en sorte qu'on se souvienne de* mon nom ; en d'autres termes : en tout lieu auquel j'attacherai le souvenir de mon nom, que je rendrai mémorable par une manifestation de ma présence, par une dispensation de ma puissance, de ma bonté, etc. [5]. Vouloir se débarrasser de cette clause restrictive

[1] Comme le prétendait déjà de Wette, dans sa dissertation sur le Deutéronome, Jéna 1805, reproduite dans ses *Opuscula theologica*, Berlin 1830, pag. 164, note 5 : « sermo est de altaribus (pluribus, *pro arbitrio*) exstruendis. »

[2] Traduction de M. Reuss. Plusieurs des autres traductions modernes ne sont guère plus satisfaisantes; ainsi Segond : partout où *je rappellerai* mon nom; revision d'Ostervald (Paris 1881) : en tout lieu où *je ferai célébrer* mon nom.

[3] Reuss, dans son commentaire, *l'Histoire sainte et la Loi*, II, 57.

[4] De même Perret-Gentil et Lausanne.

[5] Cp. de Mestral, *Commentaire sur l'Exode* (Lausanne, 1864), pag. 103. — Sur la notion du *nom* de Yahwèh dans l'Ancien Testament, voir en particulier Oehler, *Théologie de l'Ancien Testament*, § 56.

en disant : « cela signifie tout bonnement qu'*on n'aimait pas qu'il fût dit* que le lieu où ciel et terre entraient en relation avait été choisi arbitrairement ; *on le considérait* comme mis à part, d'une manière quelconque, par la divinité en personne, en vue de son service [1], » cela passe décidément les bornes de ce qui est permis en fait d'exégèse et de critique [2].

D'un autre côté, on ne saurait souscrire à l'interprétation soutenue encore récemment par M. Delitzsch [3]. D'après cette explication, il s'agirait dans Ex. XX, 24 sq., comme dans Deut. XII, de l'autel *unique* qui devait être érigé *successivement* dans les divers lieux (du désert et ensuite du pays de Canaan) où l'Eternel fixerait la mémoire de son nom, où il révélerait habituellement sa sainte présence, et qu'il désignerait et consacrerait par là à servir de sanctuaire légitime. En lisant les pages où l'éminent critique de Leipzig vient à traiter ce sujet on ne peut, avec la meilleure volonté, se défendre de l'impression qui se traduit par cet adage : *stat pro ratione voluntas* [4].

L'autel dont parle le texte de l'Exode n'est pas un autel déterminé. Le législateur prévoit et, par là même, « autorise im-

[1] Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, 31. (C'est nous qui soulignons.)

[2] M. Merx arrive au même résultat au moyen d'une *émendation* du texte : il veut lire la 2e personne *thazkîr*, « partout où *tu proclameras* mon nom. » Mais de quel droit ? Voyez son *Nachwort* à la 2e édition du commentaire de Tuch sur la Genèse (1871), pag. CXVI, note 50.

[3] Dans plusieurs de ses *Etudes critiques sur le Pentateuque*, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1880, pag. 61 sq., 341 sq., 562 sqq. Voir aussi Hermann Strack, art. *Pentateuch*, dans la 2e édition de l'Encyclopédie de Herzog, XI, 452. En revanche, M. Riehm qui la soutenait dans son ouvrage sur la « législation de Moïse dans le pays de Moab » (1854) pag. 25 sq. en est revenu depuis lors, voir *Studien und Kritiken* 1868, pag. 374 et *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, pag. 625.

[4] On est tenté de croire qu'en suivant cette interprétation les théologiens allemands subissent plus qu'ils ne s'en doutent eux-mêmes l'influence de la version de Luther qui, d'une part, a rendu les mots *ohel mo'éd*, tabernacle d'assignation, par *Stifts*hütte, et d'autre part, traduit Ex. XX, 24 *b* en ces termes : « an welchem Orte ich meines Namens Gedächtniss *stiften* werde. » Au reste, c'est sur une manière analogue de comprendre le sens de ce passage que paraît reposer la traduction adoptée par les auteurs de la première revision d'Ostervald (Lausanne 1836) : « dans tous les lieux où j'ordonnerai que mon nom soit invoqué. »

plicitement la construction de plus d'une sorte d'autels[1]. » Il veut donner des directions sur la *manière de les construire* et sur la nature ou le *caractère des lieux* où il est loisible d'en élever.

1° Dans la règle, l'autel sera de terre, mais si l'on veut, ou qu'on ait les matériaux sous la main, on pourra le faire en pierres, pourvu que ce soit en pierres brutes. On aura soin, d'ailleurs, d'en faciliter l'abord autrement que par des degrés ou des marches. 2° Pour que le sacrifice soit agréé, il faut que l'autel soit dressé, non point *ad libitum*, au premier endroit venu, mais en un lieu où Dieu ait « mis la mémoire de son nom, » c'est-à-dire, consacré par le souvenir de quelque manifestation divine. *En tout lieu*, quel qu'il soit, qui remplira cette condition, l'Eternel promet de répondre favorablement à qui l'invoquera. Il daignera s'y rencontrer (« je viendrai à toi ») pour bénir son adorateur[2].

Bien différent est le langage de la loi deutéronomique. Quand, dit-elle, Israël sera entré en possession de son pays, alors il y aura un lieu déterminé, unique, que l'Eternel choisira dans *l'une* des tribus pour y *établir* son nom, ou pour y faire *sa demeure*. (Deut. XII, 11 ; comp. 5, 14.) Ce n'est plus l'*Eternel qui viendra*, en quelque lieu que ce soit, *à celui qui sacrifie* sur tel ou tel autel. Ce sont *les Israélites qui devront aller le trouver* dans le lieu qu'il aura choisi pour sa résidence. Ce sera à eux de *venir*, peut-être de fort loin (XII, 21 ; XIV, 24), avec leurs offrandes de toute sorte ; à eux de se rendre *auprès de lui* pour célébrer leurs festins[3] et se réjouir là, « devant sa face, » des biens par lesquels il les aura bénis. Alors il n'y aura évidemment plus

[1] Reuss, dans sa note sur ce passage.

[2] Il n'est pas sans intérêt de voir comment un interprète étranger, et pour cause, à nos discussions critiques, a compris ce texte. Voici comment Jean Diodati l'explique dans sa Bible interprétée (Genève 1644) : « Ne basti point des autels perdurables (c'est ainsi que D. entend la défense d'employer des pierres de taille) comme pour attacher, à ta phantasie, ma grace en quelque lieu : je t'exaucerai en tout lieu indifferemment, où je te donnerai commandement ou occasion d'estre invoqué. »

[3] Ceux qui suivaient les divers sacrifices dits de prospérité (eucharistiques, votifs, volontaires, etc.)

qu'*un seul autel* pouvant s'appeler légitimement « l'autel de Yahwèh, ton Dieu » (XII, 27; XXVI, 4), savoir celui qui sera « en présence de l'Eternel, » devant le sanctuaire et que desservent les prêtres lévites habitant le lieu en question. (XVIII, 1, 5; XXVI, 3). Tous les autres sanctuaires sont assimilés par l'auteur du Deutéronome à ceux des Cananéens[1]. (XII, 2 sqq.)

De la comparaison de ces deux textes il ressort avec toute la clarté désirable que si celui du Deutéronome exige la centralisation de tout le culte en un seul et même lieu, il n'en est pas de même de celui du vieux code sinaïtique. Non seulement ce dernier « n'exclut pas l'existence *simultanée* de *plusieurs* autels[2], » mais il la présuppose, il en parle comme d'une chose admise, et par là, indirectement, la sanctionne.

Et pourquoi ne l'aurait-il pas fait? Sans doute la pluralité des autels pouvait offrir bien des inconvénients et même des dangers, au point de vue de la pureté du culte de Yahwèh. Facilement il pouvait s'y mêler des éléments étrangers, des coutumes païennes, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les hauts lieux consacrés au culte des idoles. Et c'est précisément l'expérience de ces dangers, jointe à l'impossibilité d'exercer un contrôle efficace sur tous ces sanctuaires locaux, qui a dû faire naître le postulat d'abord, puis le dogme de la complète centralisation du culte, auprès d'un sanctuaire unique, entre les mains du corps sacerdotal attaché à ce sanctuaire. Mais, on l'a dit avec raison[3], rien ne prouve que le principe de l'unité du lieu de culte fût fondé dans l'essence même de la religion de Yahwèh.

D'ailleurs, on ne voit pas pourquoi la liberté d'offrir des holocaustes et des sacrifices de prospérité *en divers lieux*, sanc-

[1] Deut. XXVII, 5 sqq. où Moïse commande de bâtir un autel à l'Eternel sur le mont Ebal (ordre qui fut exécuté par Josué selon Jos. VIII, 30 sqq.) n'est pas en contradiction avec ce principe de l'unité du lieu de culte, parce que selon Deut. XII, 10 le lieu unique ne devait être choisi de Dieu que lorsque Israël serait entré en pleine possession du pays.

[2] Ce que M. Delitzsch est prêt à accorder, *l. c.*, pag. 563.

[3] Baudissin, art. *Höhendienst*, dans la 2e édition de l'Encyclopédie de Herzog, VI, 185.

tifiés par quelque manifestation mémorable de la Divinité, n'aurait pas été compatible avec l'existence d'un sanctuaire *principal* [1]. Le lieu où résidait le tabernacle, avec l'arche de Yahwèh, tenait toujours le premier rang, sinon en fait, du moins en droit. Il était pour toutes les tribus le lieu de culte central. C'est ce sanctuaire national que le Livre du pacte a sans doute en vue quand il prescrit à tous les Israélites mâles de *se présenter* trois fois par année *devant le Seigneur Yahwèh* et de ne pas y venir les mains vides. (Ex. XXIII, 17; cp. 15 *b*.) De même quand il ordonne d'apporter *à la maison de Yahwèh* les prémices des produits du sol. (Ibid., vers. 19.) En exigeant ces actes de présence périodiques dans le lieu servant de demeure terrestre au « Seigneur Yahwèh, » l'ancien code du Sinaï affirmait assez nettement le principe de l'unité religieuse, en même temps que nationale, du peuple théocratique.

Le Deutéronome, lui, ne se contente pas de cette unité-là. Il ne lui suffit pas que les hommes d'Israël soient tenus de venir aux trois grandes fêtes présenter leurs hommages dans la résidence du Dieu national, quitte à lui offrir à volonté des sacrifices sur les autels élevés en divers lieux du pays. Il pousse l'idée de l'unité religieuse jusqu'à proclamer le principe de la complète centralisation du culte : un seul Dieu ! un seul sanctuaire ! partant un seul sacerdoce légitime ! celui des prêtres lévites « qui se tiennent devant l'Eternel » dans le lieu choisi par lui. (XVIII, 7; comp. XVII, 8 sqq.; XXVI, 1 sqq.) Quant aux autres lévites « qui sont dans tes portes, » une fois la pluralité des autels proscrite et les cultes locaux abolis, il est clair que leurs fonctions doivent expirer, et avec leurs fonctions leurs revenus. De là, comme corollaire, la nécessité de les recommander à la libéralité des fidèles : « Aussi longtemps que tu seras dans ton pays, aie bien soin de ne pas délaisser le lévite. »

[1] Ainsi, entre autres, M. Robertson Smith, dans un passage de son *Additional answer* (1878) cité par Delitzsch, *l. c.* pag. 341 sq., et plus récemment König, *der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes* (1882) II, pag. 347 : « Altäre überall, wo Gott durch Wohlthaten seines Namens Gedächtniss stiftet, aber daneben das Zelt der Begegnung oder Stiftung (Bundes) als Hauptheiligthum. »

(XII, 19 ; XIV, 27.) Par là s'explique la place qui est faite au lévite. en plus d'un passage du Deutéronome, parmi les hôtes ou les clients des familles israélites, en compagnie de « l'étranger, de l'orphelin et de la veuve qui sont au milieu de toi. » (XII, 12, 18 ; XIV, 29 ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11-13.)

Ce qui précède semble devoir suffire pour établir que, sur ce point comme sur plusieurs autres, le code deutéronomique diffère notablement du Livre du pacte, et que cette différence est de nature à exclure l'idée de l'unité d'origine. On se persuadera malaisément que deux législations aussi divergentes en matière de culte remontent en droite ligne à un seul et même auteur, et qu'un même demi-siècle les ait vues naître successivement l'une et l'autre. Il ne sera cependant pas superflu d'appuyer cette conclusion de quelques remarques complémentaires. Le sujet en vaut la peine.

32. Revenons d'abord, pour un instant, à ce passage où le rédacteur du Deutéronome fait dire à Moïse : « Vous ne ferez pas — une fois établis dans le pays — comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun comme bon lui semble » (XII, 8), c'est-à-dire : vous n'offrirez plus vos holocaustes dans le premier endroit venu. (Vers. 13). Ne nous arrêtons pas pour le moment à cet emploi de la première personne : comme *nous faisons*, etc., dans laquelle Moïse a l'air de se comprendre lui-même avec la masse du peuple. On pourrait l'expliquer par l'habitude qu'ont les prédicateurs de se servir dans leurs harangues de la tournure dite communicative. Ce qu'il importe, en revanche, de relever avec soin, c'est la raison invoquée au vers. 9 pour motiver, on pourrait presque dire pour justifier, la manière de faire « actuelle. »

Etant donné l'article du Livre de l'alliance qui *restreint* expressément à *certains* lieux la liberté de bâtir des autels et d'offrir des sacrifices, ne semble-t-il pas que la liberté *illimitée* dont parlent les vers. 8 et 13 aurait dû être présentée avant tout, par Moïse, comme la conséquence d'un regrettable oubli de la loi fondamentale, de cette loi formellement et solennellement acceptée par le peuple lors de la conclusion du pacte sinaïtique? (Ex. XXIV, 3-7.) Au lieu de cela, que lisons-nous

au vers. 9? — « Nous faisons ici chacun comme bon lui semble, — *parce que vous n'êtes point encore arrivés au lieu de repos et dans le patrimoine que l'Eternel, votre Dieu, vous donne!* » Comme si le Livre du pacte, qui ne veut pas de cette liberté sans bornes, mais n'exige pas non plus un lieu de culte unique, à l'exclusion de tous les autres, n'était pas conçu, lui aussi, en vue du temps où le peuple serait établi dans la terre promise! Ce code était-il donc tombé en désuétude dès avant la fin du séjour au désert, à ce point que Moïse,— le même Moïse qui l'avait écrit de sa propre main, bien plus, qui, en sa qualité de médiateur de l'alliance, avait traité sur la base de « ces paroles et de ces droits, » — aurait pu s'exprimer ici, au sujet des lieux de culte, comme si les dispositions d'Ex. XX, 24 sq. avaient été nulles et non avenues? Mais ce qui prouve qu'il n'était pas tombé dans l'oubli, c'est que dans nombre de cas le Deutéronome ne fait autre chose qu'en reproduire la substance à sa manière. (Voy. en particulier XXVII, 5 sq.) Non, si c'est Moïse qui est l'auteur du document fondamental d'où est tiré Ex. XX, 24 sq., il ne peut pas avoir dit et écrit (ou fait écrire) des paroles comme celles que nous lisons dans Deut. XII, 8 sq. La raison alléguée dans ce passage a pu paraître plausible à un auteur postérieur, pour expliquer la coutume générale qu'il s'agissait de réformer; elle n'était pas valable dans la bouche même de Moïse.

Il ne reste, croyons-nous, d'autre parti à prendre que de dire avec M. Riehm : que l'auteur du Deutéronome laisse percer en cet endroit la conscience qu'il avait de la *nouveauté* de ce postulat d'une complète centralisation du culte *pour son époque à lui;* mais que, ce qui était vrai *de ses propres contemporains* (savoir, qu'ils sacrifiaient en divers lieux selon leur bon plaisir), il s'était cru autorisé à le faire dire déjà à Moïse s'adressant aux Israélites de *son* temps[1]. En disant : comme *nous* faisons ici *aujourd'hui,* » Moïse parle en quelque sorte comme un témoin du passé, comme le représentant des anciennes générations[2].

[1] *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, pag. 30.

[2] Comp. Smend, *Moses apud prophetas* (Halis Saxonum, 1875) pag. 50: « nos i. e. totius antiquitatis majores. »

33. Voici notre seconde remarque. Il est absolument hors de doute que la loi proclamant la centralisation du culte en un sanctuaire unique n'a commencé à déployer ses effets que *plusieurs siècles après la conquête du pays*. L'histoire est là pour le prouver. Le premier roi qui ait songé à faire disparaître les *bamoth* pour forcer ses sujets à se rendre auprès de l'autel de Jérusalem, c'est Ezéchias. (2 Rois XVIII, 4, 22.) Le premier sous les auspices duquel la thorah en question ait réellement acquis force de loi, ce fut Josias (2 Rois XXIII, 8, 15, 19.) Parmi les historiographes hébreux le premier qui en subisse manifestement l'influence et en reconnaisse l'autorité, c'est le rédacteur des livres des Rois, qui écrivait pendant l'exil : cette loi lui sert de norme lorsqu'il s'agit d'apprécier le plus ou moins de mérite des hommes qui se sont succédé sur le trône de David. Ezéchias et Josias sont pour lui au-dessus de tout éloge : seuls ils ont observé « la thorah de Moïse » sans dévier ni à droite ni à gauche. (2 Rois XVIII, 5, 6 ; XXII, 2 et XXIII, 25.) Parle-t-il de princes tels qu'Asa, Josaphat, Azaria (Ozias), Jotham, il leur rend le témoignage qu' « ils firent ce qui est droit aux yeux de l'Eternel, » — « *seulement*, ajoute-t-il, les hauts lieux ne disparurent point, le peuple continuait à y offrir des sacrifices et des parfums. » (1 Rois XV, 14 ; XXII, 44 ; 2 Rois XV, 4, 35.) C'est tout ce qu'il trouve à reprendre en eux ; mais à ses yeux cette « tolérance » à l'endroit des *bamoth* imprime une tache à leur mémoire.

Rien de pareil chez les narrateurs précédents, à qui l'on doit les livres des Juges et de Samuel. Sans l'ombre d'un blâme, sans la moindre expression d'étonnement ou de regret, ils mentionnent et parfois racontent tout au long les sacrifices offerts, ici par *Gédéon* (Jug. VI, 24 sq.), là par *Manoah*, le père de Samson (XIII, 19 sq.), ailleurs, et à diverses reprises, par *Samuel* (1 Sam. IX, 12 sqq. ; XVI, 2 sqq., etc.). Ils ne voient rien d'extraordinaire dans le fait qu'un éphraïmite s'accorde le luxe d'un sanctuaire domestique, avec un prêtre à ses gages (Jug. XVII). L'un d'eux, parlant de l'autel que *Saül* bâtit après une victoire sur les Philistins, a soin de remarquer que « ce fut le premier autel qu'il bâtit à l'Eternel. » (1 Sam. XIV, 35.)

Dans la pensée du narrateur cette remarque implique un éloge. Eriger des autels à Yahwèh passait donc alors pour une œuvre pie. *Jonathan*, voulant excuser David de n'avoir point paru à la table du roi lors d'un festin de néoménie, trouve tout simple de mettre l'absence de son ami sur le compte d'un « sacrifice de famille » à Bethléhem (1 Sam. XX, 27 sqq.). A l'occasion de la peste qui ravageait son royaume, *David* bâtit un autel dans l'aire d'Arauna, et cela à l'instigation du prophète *Gad;* après le sacrifice l'Eternel fut apaisé envers le pays (2 Sam. XXIV, 18 sqq.). L'arche étant établie en Sion, *Salomon* ne se fait aucun scrupule de se rendre à « la grande bâmâh » de Gabaon; il y offre de vraies hécatombes et, chose significative, la nuit suivante l'Eternel l'honore d'une vision où il lui dit : Demande ce que tu veux que je te donne. » (1 Rois III, 4 sq.)

Je sais bien que l'auteur des livres des Rois explique la liberté dont on usait encore au commencement du règne de Salomon, en disant que « *jusqu'à cette époque il n'avait pas été bâti de maison pour le nom de Yahwèh.* » (1 Rois III, 2 sq.) Mais que se passe-t-il après la construction du temple par Salomon? On n'en continue pas moins à se rendre en pèlerinage à l'antique sanctuaire de Beershéba (Amos VIII, 14; V, 5). Et notez que ce n'est pas le peuple seulement, « cette populace exécrable qui ne connaît point la loi, » qui persiste à ne rien voir d'illégal dans la coexistence de plusieurs autels. Dans le royaume du nord, *Elie*, ce zélateur de la vraie religion, répare l'autel de l'Eternel qui existait d'ancienne date sur le mont Carmel et que les idolâtres avaient renversé, et y offre un sacrifice au Dieu d'Israël (1 Rois XVIII, 30 sqq.). Plus tard, retiré dans la caverne de l'Horeb, il pleure non seulement l'alliance de l'Eternel abandonnée par son peuple, et les prophètes, ses collègues, passés au fil de l'épée, mais *les autels* du Dieu des armées renversés par les enfants d'Israël (1 Rois XIX, 10-14). Et si l'on objecte qu'Elie vivait dans des circonstances exceptionnelles, voici, dans le royaume de Juda, *Jehojadah le prêtre* (le Joad de Racine), cet homme qui déploya un zèle sans ménagement en vue de rétablir à Jérusalem le culte exclusif de Yahwèh :

durant toute la minorité du roi Joas, c'est lui qui a le pouvoir en main, et cependant il ne fait rien pour abolir dans le royaume les autels qui font concurrence à celui du temple, dont il est le principal ministre ! Lorsque Joas reprit les rênes du gouvernement, le peuple n'avait pas cessé d'offrir des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux (2 Rois XII, 2, 3).

Encore au VIIIe siècle, un Amos, un Osée, quand ils condamnent le culte des hauts lieux et des sanctuaires de Béthel et de Dan, de Guilgal et de Beershéba, le font-ils au nom du principe de l'unité du lieu de culte ? Non, ils le condamnent uniquement à cause de la *manière* impie, scandaleuse, païenne, dont il se pratiquait de leur temps. Sans doute, *de fait*, la maison de Yahwèh en Sion est bien pour Amos, pour Esaïe, le seul sanctuaire véritable, le seul *légitime*, parce que, à cette époque, c'est là seulement que le Dieu d'Israël était adoré régulièrement, sinon dans le meilleur esprit, du moins dans les formes consacrées. Mais ce n'est pas à dire que, même pour ces prophètes-là, le temple fût le seul sanctuaire *légal*, hors duquel il eût été impossible de chercher et de trouver l'Eternel[1]. Comment, en effet, si tel avait été leur principe, Esaïe — le même Esaïe qui appelle la montagne de Sion *meqôm shêm-Yahwèh Cebaoth* (XVIII, 7) et dit que l'Eternel a son foyer dans Jérusalem (XXXI, 9; comp. XXIX, 1) — aurait-il pu annoncer sans inconséquence qu'un jour il y aurait, *au milieu du pays d'Egypte, un autel consacré à Yahwèh*, et que les Egyptiens, après que l'Eternel se serait fait connaître à eux, viendraient *lui offrir* là des *sacrifices* et s'acquitter de leurs vœux ? (Esa. XIX, 19 sqq.[2]) Combien est différente la perspective qu'ouvre devant ses lecteurs le grand prophète de l'exil, dont les oracles forment aujourd'hui la seconde partie du livre d'Esaïe ! Pour lui, comme pour le Deutéronome, il n'existe qu'*un* autel de

[1] Voir entre autres Smend, *l. c.*, pag. 51 sqq.; Riehm, art. *Hœhe*, dans son *Handwörterbuch*, pag. 627, et Baudissin, *art. cité*, pag. 189 sq.

[2] Qu'on se rappelle aussi 2 Rois V, 17-19, d'où il ressort qu'Elisée ne trouvait rien à redire à ce que Naaman emportât avec lui un chargement de terre du pays d'Israël, afin d'en faire dans son pays un autel où il pût offrir des sacrifices à l'Eternel.

l'Eternel, celui qui est (ou plutôt sera, au retour de l'exil) *sur la montagne sainte*. Aussi est-ce *là*, dans la Sion du Saint d'Israël, que l'Eternel *amènera* les étrangers qui s'attacheront à Lui pour le servir; « leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés *sur mon autel;* car *ma maison* sera appelée une maison de prière pour tous les peuples. » (Es. LVI, 6 sqq.; comp LX, 5 sqq.)

Il est inutile de se le dissimuler : le motif allégué par l'auteur de nos livres des Rois pour expliquer la libre pratique des anciens temps ne rend pas suffisamment compte des faits, pas même de ceux dont nous avons connaissance par son propre ouvrage. La vraie raison, la raison historique de l'ancien état de choses, doit se chercher ailleurs : c'est que *jusqu'à Salomon, et même plus d'un siècle après lui, les Israélites vivaient encore, quant aux lieux de culte, sous le régime d'Ex. XX, 24 sq.*, et non sous celui de Deut. XII.

Le sanctuaire royal de Jérusalem, comme précédemment la maison de Dieu à Silo (Jos. XVIII, 1; Jug. XXI, 19; 1 Sam. I, 3; Jér. VII, 12; Ps. LXXVIII, 60), était considéré comme le sanctuaire *principal*. C'était en quelque sorte *le plus grand des hauts lieux*, du moins pour le royaume de Juda. On s'y rendait aux grandes fêtes annuelles. (Comp. 1 Rois VIII, 2; IX, 25; XII, 26 sqq. et Esa. XXXIII, 20: « Sion, la cité *de nos fêtes*. ») Mais les anciens sanctuaires n'étaient pas délaissés pour cela. On ne doutait pas que l'Eternel ne vînt, selon Ex. XX, 24, à ceux qui l'invoquaient près de ces autels, pour agréer leurs sacrifices et pour les bénir.

A vrai dire, cette liberté n'avait pas tardé à dégénérer en licence. On en était venu de bonne heure à élever à l'Eternel des autels au premier endroit venu. (Comp. 1 Rois XIX, 21 : Elisée offrant en plein champ une de ses paires de bœufs en sacrifice). Le nombre des bamoth finit par égaler celui des villes et même des villages. (2 Rois XVII, 9; comp. Osée VIII, 11.) Ce qui était bien pire : en beaucoup de lieux, surtout du royaume du nord où Dieu était représenté par des images, il était difficile de distinguer le culte de Yahwèh de celui de Bahal, et les *kohanîm* israélites ressemblaient parfois à s'y

méprendre aux *kemârîm* païens. (Osée X, 5; comp. 2 Rois, XXIII, 5.)[1]

Quoi qu'il en soit, il est facile de constater que les autels dont il est parlé dans l'histoire antérieure à Salomon, ainsi que les sanctuaires qui continuaient à être le plus fréquentés à côté du temple de Jérusalem, s'élevaient en général (conformément à Ex. XX, 24) dans des lieux où l'Eternel avait « mis la mémoire de son nom ». Les uns rappelaient telle victoire remportée sur les ennemis d'Israël avec l'aide toute-puissante de Dieu (1 Sam. XIV, 35; comp. Ex. XVII, 15, l'autel élevé par Moïse après la défaite des Amalékites.) D'autres consacraient le souvenir d'un appel venu d'en haut, d'une apparition de l'Eternel ou de son ange. (Jug. VI, 24; XIII, 16 sqq.; 2 Sam. XXIV, 18.) Ailleurs, c'est un ancien lieu de culte cananéen, qui s'est transformé en un autel du vrai Dieu, à l'instigation de Dieu même. (Jug. VI, 25 sqq.) Plusieurs sanctuaires pouvaient se glorifier d'une origine qui se perdait dans la nuit des temps : à en croire les traditions locales transmises de père en fils, leur première consécration remontait, aussi bien que celle du sanctuaire de Moriyah (comp. Gen. XXII), aux illustres ancêtres des tribus d'Israël. Tels étaient les *miqdâshîm* de Béthel, de Sichem, d'Hébron, de Beershéba, de Miçpah de Galaad.

[1] C'est ici le lieu de citer un texte curieux du Deutéronome, qui a fort intrigué les interprètes: XVI, 21 sq.: « Tu ne planteras aucun arbre comme *ashère* à côté de *l'autel de Yahwèh que tu te feras*, et tu ne te dresseras pas de *maçébah* (colonne), que Yahwèh ton Dieu a en aversion. » S'agit-il là de l'autel du lieu choisi par l'Eternel, en d'autres termes, de celui du sanctuaire central? (Comp. 2 Rois XXIII, 6, où il est dit que, pour se conformer à la thorah de l'Eternel, dont le livre venait d'être trouvé dans le temple, le roi Josias fit enlever de la maison de l'Eternel *eth-ha-ashérah* et la fit brûler vers le torrent du Cédron.) Ou bien l'auteur veut-il parler des autres autels qui subsistaient à côté de celui-là? Dans ce cas il faudrait supposer que, tout en poursuivant l'*idéal* de la centralisation du culte et tout en proscrivant en principe la pluralité des autels, il s'était vu obligé de faire une concession à la *réalité*, c'est-à-dire à la coutume invétérée. Le sens de cet article serait alors celui-ci: Si tu veux absolument te faire un autel en dehors du lieu choisi par l'Eternel, si tu ne peux ni ne veux t'en passer, qu'au moins ce soit réellement un autel *de Yahwèh*, et qu'on n'y voie pas les emblèmes du culte cananéen!

En effet, les patriarches déjà, ces types de la piété israélite, avaient coutume (d'après les récits jéhovistes tout au moins) de bâtir des autels et de solenniser un culte en divers lieux rendus mémorables pour eux par quelque signe du *præsens numen*, par telle ou telle preuve de sa puissance ou de sa fidélité. (Gen. XII, 7, 8; XIII, 18; XXVI, 25 comp. XXI, 33 et XLVI, 1; XXVIII, 16 comp. XXXV, 1, 3, 7; XXXI, 49, 54; XXXIII, 20.) Le législateur, dans le Livre du pacte sinaïtique, semble n'avoir fait que donner la fixité d'un article de code à cette antique et pieuse coutume. Et tout porte à croire que cette pratique, consacrée par l'usage et sanctionnée par la loi, était encore en pleine vigueur, qu'elle passait pour être parfaitement légale, à l'époque (postérieure non seulement à Moïse, mais, comme nous le verrons, à Salomon) où vivait l'auteur des récits jéhovistes de la Genèse.

En résumé donc, l'histoire du culte en Israël vient à son tour nous confirmer dans l'idée, précédemment acquise, que la législation contenue dans le *Deutéronome* provient d'une autre main et, qui plus est, d'une tout autre époque que le document connu sous le nom de *Livre de l'alliance*.

34. Une question encore, et nous en aurons fini avec ce sujet. — Quel est ce lieu dont le Deutéronome dit à plus d'une reprise qu'après l'entière conquête du pays l'Eternel « le choisira dans l'une des tribus pour y établir son nom, » ou « pour y demeurer? » Quel *mâqôm* l'auteur du Deutéronome avait-il en vue?

A cette question, on a coutume de répondre par une fin de non-recevoir : il ne s'agit pas, dit-on, d'un certain lieu toujours le même ; le législateur veut parler de l'endroit, *quel qu'il soit*, où le tabernacle (ou l'arche) stationnerait *à un moment donné*. Ce lieu pouvait être tantôt ici tantôt là, dans l'une ou l'autre des tribus d'Israël. Dès lors, la question soulevée est sans objet.

Nous doutons fort qu'après une lecture attentive du Deutéronome, on puisse se déclarer satisfait de cette explication. N'attachons pas plus d'importance qu'il ne faut au fait que *le*

tabernacle n'est jamais mentionné dans le Deutéronome. Mais, demanderons-nous, comment tel ou tel lieu, situé n'importe où, dans lequel le tabernacle ne séjournait que pour un temps, pouvait-il être appelé « le lieu choisi par l'Eternel d'entre toutes les tribus pour y établir (*lâ-soûm*) ou y faire demeurer (*le-shakkén*) son nom ? » Il y a plus : si le sanctuaire n'était pas à demeure fixe, si le lieu préféré était un lieu quelconque, pouvant varier, sinon d'un jour, du moins d'une année à l'autre, comment était-il possible d'atteindre le but auquel tendent toutes les prescriptions du Deutéronome touchant le culte, savoir la concentration de tous les actes de culte publics en un sanctuaire unique ? Evidemment une des conditions sine qua non de cette centralisation, c'était la stabilité du sanctuaire déclaré seul légal, c'était sa permanence en un lieu déterminé, bien connu de tous et aussi central que possible. Chez un peuple accoutumé depuis un temps plus ou moins long à un genre de vie sédentaire, et possédant en divers endroits des hauts lieux à poste fixe, un sanctuaire national ambulant aurait rendu la centralisation du culte parfaitement illusoire.

Nous en revenons donc à la question posée : quel était, dans la pensée du deutéronomiste, le lieu central servant de résidence au nom de Yahwèh ? Quelle était cette ville mise à part, de préférence à toutes les autres villes du pays, où devaient être offerts tous les sacrifices et où siégeait en outre (Deut. XVII, 8 sqq.) le tribunal suprême ?

On n'a guère le choix qu'entre deux villes. La première est Silo, où résida pendant plusieurs siècles le sanctuaire principal. Il y avait là une « maison de Yahwèh » (Jug. XVIII, 31 ; 1 Sam. I, 7; comp. Deut. XXIII, 18), un temple, *hékâl* (1 Sam. I, 9; III, 3) où stationnait habituellement l'arche de Dieu et où l'on se rendait pour les fêtes. Jérémie rappelle même expressément à ses contemporains, en des termes qui font allusion à la formule deutéronomienne, que c'est à Silo (*meqômi asher be-Shiló*) que l'Eternel avait fait habiter (*shikkanthi*) son nom en premier lieu. (VII, 12; comp. Ps. LXXVIII, 60 : « Il rejeta la *demeure* de Silo,

la tente où il habitait parmi les hommes[1]. ») Mais s'il est établi que notre thorah deutéronomique ne donne encore aucun signe de vie pendant les siècles qui ont précédé la construction du temple de Salomon ; s'il est vrai qu'on n'a des preuves positives de son existence qu'à partir du VIIIe siècle au plus tôt, il est des plus probables que le rédacteur de ce code, lorsqu'il parle du *lieu choisi par l'Eternel d'entre toutes les tribus* pour servir de *demeure* à son nom, avait en vue, non pas Silo, mais *Jérusalem*.

Une chose est sûre, c'est que l'auteur de nos livres des Rois, lui qui s'est inspiré plus que personne de la thorah du Deutéronome, l'a bien compris ainsi. Plus d'une fois, soit dans le cours de sa propre narration (1 Rois XIV, 21 ; 2 Rois XXI, 4), soit en rapportant les discours d'autrui (1 Rois XI, 36; comp. IX, 3), il donne à Jérusalem le titre glorieux de « ville que Yahwèh a choisie parmi toutes les tribus d'Israël pour y mettre son nom. » Mieux que cela : dans le discours prononcé lors de la dédicace du temple, il nous montre Salomon rappelant dès le début cette déclaration divine : « Depuis le jour où j'ai fait sortir d'Egypte mon peuple d'Israël, *je n'ai point choisi de ville parmi toutes les tribus d'Israël* pour qu'il y fût bâti une maison *où résidât mon nom* » (1 Rois VIII, 16; comp. 2 Sam. VII, 6, 7), et ajoutant ensuite que lui, Salomon, avait été prédestiné à bâtir cette maison (vers. 19 sqq.) ; d'où il s'ensuit que *Jérusalem est la première et l'unique ville qui ait été choisie par l'Eternel* pour lui servir de résidence[2].

[1] Remarquez que le psalmiste parle d'une *tente*, ce qui nous rappelle que 1 Sam. II, 22 ne parle pas non plus, à propos de Silo, d'un *temple* ni d'une *maison*, mais de la *tente d'assignation*, et que dans 2 Sam. VII, 6, 7 il est dit que jusqu'au règne de David l'Eternel a *voyagé sous une tente* et qu'il n'a demandé à aucune des tribus d'Israël de lui bâtir une maison de cèdre, c'est-à-dire un temple; comp. également 1 Rois III, 2 : *il n'a point été bâti de maison* pour le nom de Yahwèh jusqu'aux jours de Salomon. Cependant, tente ou maison, tabernacle ou temple, toujours est-il que le sanctuaire de Silo servait à l'Eternel de *mishkân*, de résidence.

[2] Notez que dans tout l'Ancien Testament l'idée d'un choix, d'une élection par l'Eternel ne se trouve appliquée à aucune autre ville qu'à Jéru-

Et pourquoi, toujours d'après l'auteur des livres des Rois, n'y a-t-il pas eu de lieu choisi par l'Eternel avant Jérusalem et avant l'époque de Salomon ? Parce que *depuis cette époque seulement Israël s'est trouvé dans la situation décrite dans Deut. XII, 10 sq.* On n'a pas assez remarqué ces versets où « Moïse, » c'est-à-dire l'auteur du Deutéronome, détermine plus exactement le temps à partir duquel la liberté illimitée en matière de lieux de culte (vers. 8) devait faire place au régime nouveau d'une rigoureuse centralisation : « *Quand l'Eternel,* dit-il, *vous aura donné du repos de la part de tous vos ennemis à l'entour, et que vous serez en parfaite sécurité, alors* il y aura un lieu, choisi par l'Eternel pour servir de demeure à son nom, où vous apporterez tout ce que je vous ordonne. »

Quelle époque l'auteur du Deutéronome avait-il en vue en s'exprimant de la sorte ? Interprète authentique de la pensée du deutéronomiste, le rédacteur de nos livres des Rois n'hésite pas à rapporter ce *terminus a quo* au règne de Salomon. « Tu sais, fait-il dire à ce prince, dans le message qu'il envoie à Hiram à l'occasion des préparatifs pour la construction du temple, tu sais que David mon père, n'a pu bâtir une maison pour le nom de Yahwèh, son Dieu, *à cause des guerres dont on l'enveloppait... Maintenant* Yahwèh mon Dieu, *m'a donné du repos de toutes parts ; plus d'adversaire,* point d'affaires fâcheuses ! Voici, j'ai l'intention de bâtir une maison pour le nom de Yahwèh, mon Dieu, » etc. (1 Rois V, 16 sqq.; trad. fr. vers. 2 sqq.) Pareillement, la bénédiction du peuple par Salomon, le jour de la dédicace, débute par ces mots : « Béni soit Yahwèh *de ce qu'il a donné du repos à son peuple d'Israël* selon toutes ses promesses. » (VIII, 55 sq.) C'est par les victoires de David seulement qu'avait été achevée l'œuvre séculaire de la conquête et qu'Israël avait atteint ses extrêmes limites (Gen. XV, 18 sqq.; Ex. XXIII, 23, 31 ; comp. 1 Rois V, 1, 4, trad. franç. IV, 21, 24.) Avant que le peuple fût ainsi *parvenu au repos,* et que le centre de gravité de la théocratie se fût enfin fixé en

salem. — Voir sur toute cette question Riehm, *Gesetzgebung*, pag. 27 sqq. 89 sqq. et la critique, par le même auteur, de l'ouvrage de Kleinert sur le Deutéronome, dans les *Studien und Kritiken* de 1873, pag. 183 sqq.

Sion, il n'existait pas de *lieu* définitivement *choisi par Yahwèh pour y faire demeurer son nom ;* il ne pouvait être question de lui *bâtir une maison ;* encore moins pouvait-on songer à centraliser tout le culte en un seul et même lieu. Une fois le temple bâti dans la nouvelle capitale, on pouvait y aspirer (voy. 1 Rois III, 2 sq.) et le besoin devait s'en faire sentir de plus en plus, à mesure que le culte des hauts lieux se rapprochait davantage des cultes païens.

Ainsi donc, quand le Deutéronome parle du lieu, choisi par l'Eternel, où doivent affluer toutes les offrandes et s'immoler toutes les victimes, tout indique que c'est de Jérusalem qu'il entendait parler. C'est au sanctuaire construit par Salomon après qu'Israël fut parvenu au repos qu'il voudrait lier tout acte de culte public. « Le Deutéronome, nous n'en disconvenons point, a été écrit dans les temps qui ont suivi le règne de Salomon, et l'un des principaux motifs de sa rédaction a été de combattre le culte des hauts lieux au nom de la légitimité exclusive du temple existant *de jure divino* à Jérusalem. » Ainsi s'exprime un homme qui, il y a dix ans, croyait encore à la possibilité de soutenir la composition mosaïque du Deutéronome [1].

Ce n'est pas ici le lieu de fixer plus exactement la date de la rédaction du code deutéronomique. Notre dessein, pour le présent, était simplement de démontrer que ce code ne peut être émané du même auteur que le Livre du pacte.

35. Pour achever d'établir la pluralité et la diversité des codes réunis dans notre Pentateuque, il ne nous reste plus qu'à mettre l'un et l'autre de ces documents en présence des autres lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, dont la rédaction écrite n'est point attribuée à Moïse. (§ 24.) Il suffira d'un petit nombre d'exemples pour montrer que ces autres lois, qui, nous l'avons vu (§ 25), se distinguent déjà dans leur ensemble par un style et un langage à elles, diffèrent pareille-

[1] Delitzsch, *art. cités*, pag. 564. Ces articles datent de 1880. La quatrième édition de son Commentaire sur la Genèse où il défendait encore, quant au corps du Deutéronome, la thèse traditionnelle, est de 1872.

ment des autres codes par leur contenu et décèlent ainsi une origine à part. Pour abréger, nous désignerons l'ensemble de ces lois, rédigées dans « le langage technique des prêtres » (Munk) et la plupart relatives aux choses du culte, par le terme que M. Wellhausen a mis à la mode, celui de *code sacerdotal.*

Un premier point de comparaison nous est tout indiqué par le sujet qui vient de nous occuper dans les paragraphes précédents, savoir *le lieu de culte.* Quelles sont à cet égard les dispositions du code sacerdotal ?

Il ne se prononce explicitement sur ce sujet qu'en un seul passage, mais il le fait de la façon la plus catégorique : « Tout homme de la maison d'Israël ou des étrangers séjournant au milieu de vous qui offre un holocauste ou tel autre sacrifice *et qui ne l'amène pas à l'entrée de la tente d'assignation pour l'offrir à Yahwèh*, cet homme-là sera retranché de son peuple. » (Lév. XVII, 8, 9.) Cet article condamne donc du même coup les sacrifices offerts à un autre dieu qu'à Yahwèh, et les sacrifices offerts ailleurs que devant le Tabernacle.

On le voit, le code sacerdotal pas plus que le code deutéronomique n'admet la pluralité des autels. Mais voici en quoi il se distingue de lui.

1. Tandis que la centralisation du culte se présente constamment dans le Deutéronome comme un but à poursuivre, un *idéal* à atteindre, elle apparaît dans la législation sacerdotale comme le point de départ, la *base* de toute l'organisation rituelle. En effet, si le texte que nous venons de transcrire est dans notre code le seul où le postulat de l'unité du lieu de culte soit expressément *formulé*, en revanche cette unité y est constamment *présupposée.* Sur elle reposent, par elle s'expliquent toutes les prescriptions touchant les divers actes de culte, les fêtes et les saintes assemblées, les fonctions et les revenus des prêtres et des lévites. L'auteur ou les auteurs de cette législation ne semblent pas admettre qu'il en puisse être autrement. Aussi ne polémisent-ils que rarement contre la pluralité des lieux de culte. Ils ont pour principe, dirait-on, de l'ignorer.

2. D'après Deut. XII, le culte ne devait être centralisé que lorsque Israël serait entré *en pleine et paisible possession de la terre promise : alors seulement* l'antique et traditionnelle liberté quant aux lieux de culte, liberté sanctionnée et réglée par Ex. XX, 24-26, devait céder devant le monopole réservé au lieu unique que l'Eternel aurait choisi dans l'une des tribus pour y faire demeurer son nom. Les lois du code sacerdotal, au contraire, exigent ou présupposent *dès l'abord* la plus rigoureuse centralisation du culte, bien qu'elles soient rédigées presque d'un bout à l'autre *en vue du séjour au désert.* Tout gravite ici autour du Tabernacle, qui n'est pas même nommé dans le code deutéronomique.

3. Le code sacerdotal pousse le principe de la centralisation plus loin que ne fait le code deutéronomique. Voici dans quel sens. Une antique coutume religieuse, dont l'existence nous est attestée par un curieux épisode de l'histoire de Saül (1 Sam. XIV, 32-35), voulait qu'aucune pièce de bétail ne fût égorgée, ni sa chair employée comme viande de boucherie, sans que *le sang* en fût *versé contre l'autel.* Ceci n'était évidemment praticable que s'il existait des *bâmôth* en divers lieux du pays, et ne se conciliait par conséquent qu'avec une loi dans le genre de celle que nous avons rencontrée dans le Livre du pacte[1]. (Ex. XX, 24 sqq.) Mais une fois les *bâmôth* abolies, une fois que l'autel du sanctuaire central était déclaré seul légitime, à l'exclusion de tout autre, que faire? Interdire à tous les Israélites qui demeuraient trop loin pour venir chaque fois avec leur pièce de bétail auprès de l'autel de l'Eternel, de manger dorénavant de la viande, sous peine d'encourir les rigueurs de la loi et la disgrâce du ciel? Non, dit le code deutéronomique (XII, 15 sq., 20 sqq.) « si le lieu choisi par l'Eternel est trop éloigné de toi, *tu pourras tuer du gros et du menu bétail et en manger la viande dans tes portes selon ton désir.*

[1] Il serait possible qu'une ancienne loi sanctionnant la dite coutume fût à la base du texte *actuel* de Lév. XVII, 3 sqq. Voir Kittel, *Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, I,* dans Theol. Studien aus Württemberg, 1881, pag. 44 sqq. et Dillmann dans son commentaire ad Lév. XVII.

Tu pourras en manger comme on mange du gibier ; celui qui est impur et celui qui est pur en mangeront l'un et l'autre. *Seulement, garde-toi bien d'en manger le sang ;* car le sang c'est l'âme... *Tu le laisseras écouler à terre* comme de l'eau. » Le code sacerdotal, lui, n'admet point un pareil accommodement. Permettre de faire boucherie où que ce soit, « dans les champs, » ce serait favoriser le penchant à l'idolâtrie. *Toute* pièce de gros et de menu bétail doit être *amenée devant la demeure de Yahwèh et égorgée là*, à l'entrée du Tabernacle. Le prêtre en versera le sang contre l'autel et en fera fumer la graisse, « en agréable odeur, » à l'Eternel. En un mot, toute pièce de bétail dont on veut manger la viande doit être auparavant *offerte à l'Eternel, et assimilée aux victimes destinées aux sacrifices dits de prospérité.* Quiconque contreviendra à cette règle sera réputé coupable de meurtre et s'expose à être retranché du milieu de son peuple. Ce doit être là pour les Israélites une *khouqqath 'ôlâm*, une loi perpétuelle, de génération en génération. (Lév. XVII, 3-7.)

Voilà donc, sur cette matière si essentielle des lieux de culte, une *troisième* législation, qui ne concorde ni avec celle du Livre du pacte, dont elle est pourtant censée contemporaine (l'une et l'autre étant réputées sinaïtiques), ni avec celle du Deutéronome, malgré leur accord sur le principe de l'unité du sanctuaire. En effet, le Livre du pacte autorise une coutume que le code sacerdotal condamne sous peine de « retranchement, » et le Deutéronome apporte à la théorie de la centralisation un tempérament qui va directement à l'encontre de ce que le même code sacerdotal érige en statut obligatoire pour tous les temps.

36. A la question du lieu de culte se rattache de près celle des *ministres du culte.*

Nous avons appris dès notre enfance que ces fonctions étaient le monopole de la *tribu de Lévi*, mais que, au sein de cette tribu elle-même, il existait une démarcation tranchée entre les *Aaronides*, ou prêtres proprement dits, et les simples *lévites.* Telle est en effet la théorie du code sacerdotal.

Selon lui, les lévites sont adjoints en sous-ordre aux Aaronides pour remplir, à titre de substituts des premiers-nés d'Israël, certains offices subalternes auprès du Tabernacle. (Nomb. III, VIII, 16 sqq., XVIII, 3 sq., 22, etc.) Leur « salaire » consiste dans les dîmes que les Israélites étaient tenus d'apporter à l'Eternel, et quarante-huit villes avec leur banlieue devaient leur être assignées pour demeures dans le territoire des autres tribus. (Nomb. XVIII, 21 sqq. et XXXV, 1 sqq.)

Quant au service de l'autel et de l'intérieur du sanctuaire, il est réservé, *sous peine de mort*, aux Aaronides *exclusivement*. (Nomb. III, 10; XVIII, 3-7 ; comp. chap. XVI.) Ceux-ci ont été à tout jamais mis à part pour cela. (Ex. XXVIII, 1 ; XXIX, 9 ; XL, 15.) Seuls aussi ils sont chargés d'enseigner les statuts de l'Eternel (Lév. X, 11), d'appliquer les lois relatives à la pureté (Lév. XIII et XIV), de faire l'estimation des dons offerts à Dieu (Lév. XXVII, 12 sqq.), de diriger la procédure prescrite par la loi sur la jalousie contre la femme soupçonnée d'infidélité (Nomb. V, 11-31), de bénir l'assemblée au nom de l'Eternel (VI, 22 sqq.) etc. Les prêtres en activité de service portent un costume spécial (Ex. XXVIII, 2 sq., 40 sqq.). Pour êtres aptes à remplir leurs augustes fonctions, ils doivent non seulement éviter toute souillure et fuir tout excès (Lév. X, 8-11 ; XXI,1-9), mais être exempts de défauts physiques (XXI, 16-24). En retour, le prêtre jouit pour son entretien du « pain de son Dieu » (XXI, 22), c'est-à-dire de la part qui lui revient des « choses sacro-saintes » (pains de proposition, certaines victimes animales, oblations végétales) et des « choses saintes » (portions prélevées sur les sacrifices de prospérité, premiers-nés du bétail, prémices, objets dévoués par interdit, dîme de la dîme, et en temps de guerre une part du butin, Nomb. XVIII, 8 sqq., 20, 25 sqq. ; XXXI, 28 sqq.)

Voilà, à grands traits, ce que statue en cette matière le code sacerdotal. Qu'en est-il à cet égard des deux autres codes ?

Le Livre du pacte ne parle ni de prêtres ni de lévites. Assurément on aurait tort d'en conclure que, d'après ce document, il n'y avait pas, ou même qu'il ne devait pas y avoir d'hommes spécialement attachés au service des lieux saints. Il va de soi

que dans la « maison de Yahwèh » il y avait, il devait y avoir des prêtres pour présider aux cérémonies qui se célébraient à l'occasion des fêtes annuelles (Ex. XXIII, 14-17) et pour recevoir les prémices que l'Israélite était tenu d'offrir à son Dieu. (Ibid. vers. 19.) Nul doute aussi que le tribunal qui intervenait dans les causes portées *el-haëlohîm*, c'est-à-dire au sanctuaire (Ex. XXI, 6; XXII, 7, 8, comp. vers. 28), ne fût composé, au moins en partie, de prêtres. Mais n'est-il pas remarquable que dans aucun des articles ayant trait au culte il ne soit fait mention de leur ministère? Il y a plus : les articles déjà cités où le législateur vient à parler des autels et de la manière de les construire, s'adressent, non pas au prêtre, mais à tout Israélite indistinctement: « *Tu* me feras un autel... sur lequel *tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices* de prospérité... *Tu* ne monteras pas à mon autel par des degrés. » Il était donc loisible à l'Israélite d'offrir des sacrifices *sans l'intervention d'un prêtre.* Et en effet, dans le récit qui suit immédiatement les « paroles et droits » tirés du Livre du pacte, récit relatif à la solennisation de l'alliance sinaïtique, nous voyons officier à l'autel des *jeunes gens d'entre les fils d'Israël.* (Ex. XXIV 5[1].)

— Mais cette latitude laissée aux laïques n'avait sans doute qu'une valeur transitoire? Elle ne devait subsister qu'aussi longtemps qu'il n'y avait pas de sacerdoce régulièrement constitué?

— Transitoire? valable seulement pour quelques mois?.. une disposition qui a trouvé place dans un acte aussi fondamental que l'était le *livre de l'alliance?* Rien absolument ne nous autorise à considérer ces articles comme purement provisoires, pas plus en ce qui concerne le personnel officiant qu'en ce qui regarde les lieux de culte. D'ailleurs, lors des préliminaires de l'alliance, Yahwèh ne déclare-t-il pas que toute *la maison de Jacob* sera pour lui un « royaume de prêtres, » que tous les Israélites sont empreints d'un caractère sacerdotal? (Ex. XIX, 6.)

[1] Il est permis de supposer que ces *ne'arîm* étaient pris d'entre les premiers-nés, qui appartenaient tout spécialement à l'Eternel (Ex. XXII, 28 sq.) et à qui les lévites furent ensuite substitués. (Nomb. III, 12 sq.)

Et puis, comment fermer les yeux aux enseignements de l'histoire ?

Sans doute, les prêtres attachés au sanctuaire national de Silo appartenaient à la tribu de Lévi et plus spécialement à la *maison d'Aaron* (Jug. XX, 28 ; 1 Sam. II, 27 sqq.). Sans doute encore que dès l'époque des juges on recourait, de préférence, pour les sanctuaires fondés en divers lieux, au ministère de prêtres *lévitiques* (Jug. XVII, 13 ; XVIII, 19). Cependant, à défaut d'un lévite, l'éphraïmite Mikah n'hésite pas à installer *un de ses fils* comme prêtre dans sa « maison de Dieu. » (Jug. XVII, 5.) Ni Gédéon ni Manoah, ni Saül ni David n'étaient lévites. L'origine lévitique de Samuel est sujette à caution [1]. En tout cas, ni les uns ni les autres n'étaient de la famille d'Aaron Et cependant les uns comme les autres ont offert des sacrifices. Lors du transport de l'arche en Sion, David portait un éphod et il bénit le peuple au nom de l'Eternel (2 Sam. VI, 14-17). Mieux que cela : non content d'avoir *deux* prêtres en chef, Çadoq et Ebyathar, David établit comme prêtres ses propres fils ainsi que 'Ira le yaïrite. (2 Sam. VIII, 18 ; XX, 26 [2].) Toutes choses qui se concilient sans difficulté avec les dispositions élastiques du Livre du pacte mais sont en opposition flagrante avec les théories du code sacerdotal sur la compétence pontificale exclusive des Aaronides.

Et le Deutéronome ? — Le Deutéronome occupe une position en quelque sorte intermédiaire.

Il n'admet pas que des laïques remplissent les fonctions sacerdotales. Il enseigne que dès l'origine la *tribu de Lévi* a été mise à part dans ce but. C'est elle que Yahwèh a désignée

[1] Les livres de Samuel n'en parlent pas. Elle ne se fonde que sur une généalogie du livre des Chroniques.

[2] On a beau dire, le mot *kohén* ne désigne ici pas plus qu'ailleurs un ministre *d'Etat* (Perret-Gentil, Segond) ; il signifie comme toujours ministre *du culte* (Lausanne, Reuss.). Pour s'en convaincre, il suffit de relire 2 Sam. XX, 26 ; après avoir dit que Çadoq et Ebyathar étaient *kohanîm*, l'auteur continue en disant : « et de même (*wegam*) 'Ira le yaïrite fut *kohén* de (ou pour) David. » La prêtrise était alors une des charges de la cour ; cp. 1 Rois IV, 5. Il ne faut pas invoquer l'autorité du chroniqueur *sacerdotal* qui a écrit après l'exil. (1 Chron. XVIII, 17.)

« pour porter l'arche de l'alliance, pour se tenir devant lui, pour faire le service, pour bénir en son nom le peuple jusqu'à ce jour » (X, 8 ; comp. XVIII, 5), et en outre « pour prononcer en cas de contestation et de lésion. » (XXI, 5.) Et comme, en suite de cette mise à part pour le service de Dieu, les lévites n'ont point d'héritage au milieu de leurs frères, Yahwèh se charge de leur tenir lieu d'héritage : il pourvoit à leur entretien au moyen des sacrifices qui lui sont offerts. (X, 9 ; XVIII, 1, 2.)

D'un autre côté, le Deutéronome semble ignorer la distinction hiérarchique si tranchée que le code sacerdotal établit entre le commun des fils de Lévi et les fils d'Aaron. Le terme même de *fils d'Aaron* lui est étranger, et on vient de voir que la thorah deutéronomique applique à *toute* la tribu de Lévi ce principe : « l'Eternel est sa part, » que le code sacerdotal n'applique qu'à Aaron et aux siens. (Nomb. XVIII, 20.) Est-ce à dire que le Deutéronome n'admette aucune différence de rang parmi ceux qu'il désigne plus d'une fois par le terme collectif de *hak-kohanîm hal-lewiyîm*, « les prêtres lévitiques ? » Est-il vrai qu'il les mette tous sur le même pied et leur attribue à tous les mêmes droits ? On l'a souvent prétendu. Nombre de critiques voient dans cette égalité entre prêtres et lévites une des particularités les plus caractéristiques de la législation contenue dans le Deutéronome[1]. Nous pensons que la chose n'est pas aussi « indiscutable » qu'on se plaît à le dire et qu'il y aurait sur ce point quelques réserves à faire[2]. Sans entrer ici dans le fond de cette discussion qui nous ferait dévier de notre propos, constatons simplement ceci : à supposer que d'après le Deutéronome tous les fils de Lévi fussent égaux *en théorie*, il est hors de doute que, *en fait*, tous n'ont pas, selon lui, les mêmes fonctions ni les mêmes droits. En vertu de la centralisation du culte et de l'abolition de tous

[1] Non seulement MM. Kuenen, Wellhausen, Reuss, Kayser, etc., mais aussi M. Kleinert, *das Deuteronom*, pag. 145 sq.

[2] Comp. par exemple Deut. XVIII, 3 avec vers. 6, et surtout XXVII, 9 avec vers. 12. Voir sur ce sujet Riehm, *Handwörterbuch*, à l'art. *Priester* ; Dillmann, commentaire cité, pag. 458, et en particulier Kittel, *Studien aus Württemberg*, 1882, pag. 278 sqq.

les sanctuaires provinciaux et privés, il n'y a et ne peut y avoir pour lui de véritables *prêtres* lévitiques que ceux qui sont attachés au sanctuaire *central*. (XVIII, 3 sq. ; XXVI, 3 sq. cp. XVII, 8-13 ; XIX, 16 sq.) Mais en cela même se manifeste une différence bien marquée entre le code deutéronomique et le code sacerdotal.

Au lieu de la distinction hiérarchique entre *fils de Lévi* et *fils d'Aaron*, qui est pour le code sacerdotal le point capital tandis qu'elle semble à peine exister pour le Deutéronome, nous voyons apparaître au premier plan, dans celui-ci, une distinction d'un tout autre ordre : celle entre prêtres lévitiques se tenant devant l'Eternel et le servant *dans le lieu choisi par lui*, c'est-à-dire à Jérusalem, et lévites demeurant « dans tes portes, » c'est-à-dire *dans les autres villes du pays*. Là, par conséquent, un privilège de rang héréditaire, on pourrait dire de *caste ;* ici, un privilège de *lieu*. Là, entre les deux catégories de lévites, une barrière infranchissable ; ici, au contraire, faculté accordée au lévite de province et, comme tel, mis en disponibilité, de « faire le service au nom de Yahwèh » et de participer aux avantages matériels du sacerdoce effectif, à la seule condition qu'il se transporte de la ville où il est domicilié au lieu choisi par l'Eternel. (XVIII, 6-8.)

A cette première différence s'en ajoutent et s'en rattachent deux autres. Au lieu d'être *parqués* dans quarante-huit villes *déterminées*, tant de villes par tribu, les lévites — savoir ceux qui n'ont pas le privilège d'appartenir au corps sacerdotal de la capitale — vivent *disséminés* dans « les portes, » c'est-à-dire les villes *quelconques* des autres tribus d'Israël. Et au lieu d'avoir pour *salaire* toutes les dîmes que les Israélites doivent à l'Eternel, à charge d'en prélever la dixième partie pour les prêtres (Nomb. XVIII, 25 sqq.), ils en sont réduits la plupart à vivre de la *bienfaisance* de leurs combourgeois. (Voir § 31 à la fin.) En fait de dîmes, ils n'ont que la portion qui leur revient, au même titre qu'à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, de la *dîme de la troisième année* (Deut. XXVI, 12-15 ; cp. XIV, 28,29). Car les deux autres années la dîme devait être portée, en nature ou en argent, au lieu choisi par l'Eternel. Là, les pères de

famille israélites la consommaient eux-mêmes « en présence de Yahwèh, » avec ceux de leur maison, en ayant soin, il est vrai, d'inviter à ce festin les lévites de leur ressort. (XIV, 22-27 ; comp. XII, 6 sq., 11 sq., 17 sq.).

Résumons-nous, en ramenant les divergences à leur plus simple expression :

L'ancienne législation sinaïtique reconnaît à tous les *fils d'Israël* un caractère sacerdotal, ce qui n'exclut pas l'existence d'un sacerdoce spécial auprès des divers sanctuaires, et en particulier auprès de la maison de Dieu centrale.

La thorah deutéronomique pose en principe la mise à part, pour le service de Dieu, des *fils de Lévi ;* mais, en fait, elle ne reconnaît comme sacerdoce légitime que celui des prêtres lévitiques du lieu choisi par Yahwèh.

Le code sacerdotal, enfin, exclut sous peine de mort des fonctions et prérogatives du sacerdoce quiconque, fût-il d'ailleurs lévite et attaché au service du Tabernacle, quiconque n'est pas *fils d'Aaron*[1].

37. On se heurte à des divergences non moins irréductibles lorsqu'on passe en revue les nombreuses règles touchant les sacrifices et les redevances théocratiques.

Pour ne pas abuser de la patience de nos lecteurs, nous nous en tiendrons aux divers statuts concernant les *premiers-nés des animaux domestiques*. (Comp. § 27.)

I. Livre du pacte, Ex. XXII, 29 :

a) Le premier-né du gros et du menu *bétail* doit être *donné* à Yahwèh.

b) Ce don doit se faire *le huitième jour* après la naissance. (Sans doute parce que les jeunes bêtes devenaient sacrifiables ce jour-là ; comp. Lév. XXII, 27.)

II. Loi dite des secondes tables, Ex. XXXIV, 19 sq. ; comp. XIII, 12 sqq.

a) Le premier-né du *bétail* (le *mâle*, s'entend) doit être *immolé* à Yahwèh.

b) Le premier-né de l'*ânesse* — qui, étant censé impur,

[1] Ajoutez que ce code est le seul où il soit parlé du *grand-prêtre*.

n'était pas sacrifiable — doit être *racheté* avec une *pièce de menu bétail*, à défaut de quoi on lui *rompra la nuque*.

III. Thorah deutéronomique, Deut. XV, 19-23 :

a) Tout premier-né mâle du gros et du menu *bétail* doit être *consacré* à Yahwèh, d'où il s'ensuit que celui du gros bétail ne peut être employé à quelque ouvrage que ce soit et que celui du menu bétail ne doit pas être tondu.

b) *D'année en année*, ces premiers-nés sont *immolés* à l'Eternel dans le lieu choisi par lui, c'est-à-dire au sanctuaire central, et *leur chair consommée* « en présence de Yahwèh » *par le propriétaire et sa famille*.

c) Toutefois les bêtes entachées de quelque défaut corporel ne sont pas offertes à l'Eternel. On peut les manger *chez soi*, comme toute autre viande de boucherie. Seulement on aura soin, dans ce cas, de n'en pas manger le sang, mais de le laisser écouler à terre.

IV. Code sacerdotal, Lév. XXVII, 26 sq. et Nomb. XVIII, 15-18 :

a) Le premier-né des animaux *appartient à Yahwèh ;* d'où il résulte qu'il ne peut être question de le lui consacrer à titre d'offrande votive ou volontaire. (Lév. XXVII, 26.)

b) Les premiers-nés font partie du *revenu que Yahwèh assigne aux prêtres aaronides*. (Nomb. XVIII, 15 *a*.)

c) Le premier-né d'un animal *impur* (non plus de l'ânesse seulement) doit être *racheté* par son propriétaire au profit du fisc du sanctuaire. — Ce rachat a lieu *à partir de l'âge d'un mois*. — La rançon (ne consiste pas en une pièce de menu bétail, mais) est fixée à *5 sicles* dits du sanctuaire. (Nomb. vers. 15 *b*, 16.) D'après un autre statut, qui semble être un amendement à celui-là, bien qu'il se trouve déjà dans le Lévitique (XXVII, 27), le prix de rachat n'est pas fixé une fois pour toutes, il *dépend de l'estimation du prêtre :* celui-ci taxe l'animal et fait payer au propriétaire les *six cinquièmes de sa valeur ;* si le propriétaire ne tient pas à le racheter, l'animal (au lieu d'avoir la nuque rompue) est *vendu* à un tiers pour le prix auquel il a été évalué par le prêtre.

d) Quant aux premiers-nés des animaux *purs*, vache, brebis ou chèvre, *les prêtres* (et non le propriétaire) *en consomment*

la chair avec leurs familles, après que le sang a été répandu sur l'autel et la graisse réduite en fumée, comme offrande d'agréable odeur à Yahwèh. (Nomb. vers. 17-19.)

Ces divers règlements reposent tous sur le même principe fondamental. Mais il saute aux yeux que ce principe reçoit des applications bien différentes et en partie contradictoires. *Les premiers-nés appartiennent à Yahwèh :* là-dessus il règne un parfait accord. L'accord cesse dès qu'il s'agit de déterminer soit les espèces animales auxquelles la règle s'applique, soit surtout le mode de la consécration.

38. Un dernier exemple, emprunté au droit civil, celui-là. Je veux parler des lois concernant l'*affranchissement des esclaves hébreux*.

I. Nous avons transcrit dans un précédent paragraphe (26) les articles du Livre du pacte relatifs à cette matière : Ex. XXI, 2-6. En voici la teneur.

Un esclave hébreu devait servir son maître pendant six ans. La septième année il avait le droit de le quitter sans payer de rançon. S'il était déjà marié au moment de tomber en servitude, sa femme redevenait libre en même temps que lui. Si, au contraire, c'était son maître qui l'avait marié en lui associant une de ses esclaves, la femme, avec les enfants issus de ce mariage, restait la propriété du maître. Renonçait-il, par attachement pour son maître et par affection pour sa femme et ses enfants, à se prévaloir de son droit à la manumission, son maître devait l'amener au sanctuaire (sans doute pour y faire sa déclaration devant ceux qui administraient la justice au nom de Dieu) et, après l'avoir fait approcher de la porte ou du poteau [1], il lui perçait l'oreille au moyen d'un poinçon. L'oreille percée était la marque de la servitude à vie volontairement acceptée.

De ce texte rapprochons les préceptes correspondants du Deutéronome, XV, 12-18, et les stipulations du code sacerdotal, Lév. XXV, 39-46.

[1] Il s'agit de la porte ou du poteau (*ham-mezouzah*) du sanctuaire; comp. 1 Sam. 1, 9.

II. La thorah deutéronomique est d'accord avec le Livre du pacte sur les points essentiels : elle parle de l'*hébreu* qui est devenu l'*esclave* d'un de ses compatriotes [1] ; la durée légale de la servitude est de *six ans ;* si, au bout des six ans, l'esclave préfère ne pas quitter la maison de son maître, il doit avoir l'oreille percée, en signe de *servitude volontaire à perpétuité.*

Voici les principales différences :

1° Les dispositions relatives à l'esclave *homme* sont également applicables, selon le Deutéronome, à la *fille* (ou femme) réduite à la servitude. (Vers. 12 et 17 *b*.) Le Livre du pacte, au contraire, dans la demi-décade relative à la *servante* israélite (Ex. XXI, 7-11), statuait expressément qu'elle *ne devait pas s'en aller comme s'en vont les esclaves mâles.* — Cette différence s'explique comme suit : l'ancienne législation partait de l'idée, fondée dans les mœurs du temps et la coutume, qu'une fille d'hébreu vendue à un compatriote comme *âmâh* ne descendait point pour cela au niveau de simple esclave, *shiphkhah*, astreinte aux travaux serviles même les plus pénibles et les plus rebutants, mais qu'elle pouvait prétendre à devenir la concubine de son maître ou d'un de ses fils. (Comp. vers. 8-10.) Cette idée, paraît-il, n'avait plus cours à l'époque où fut rédigée la thorah du Deutéronome, ou du moins le deutéronomiste ne juge pas à propos d'entrer dans cette idée-là. Il omet les dispositions spéciales de l'ancien code touchant la servante concubine, et assimile purement et simplement la condition de l'*âmâh* hébreue (vers. 17 fin) à celle du *'ebed :* « *Tu feras de même,* dit-il, *pour ta servante* [2]. »

2° Non seulement le maître doit rendre la liberté à son esclave la septième année, mais il doit le faire de bon cœur.

[1] La seule nuance à signaler entre les deux textes, c'est que le Livre du pacte dit : « *si* tu *acquiers* un esclave hébreu, » sans spécifier les circonstances ou les causes de cette acquisition, tandis que le Deutéronome parle d'un hébreu, homme ou femme, qui *se vend* comme esclave, ce qui semble exclure les cas de vente par un tiers. En cela le Deutéronome se rapproche du Lévitique.

[2] De là vient que Jérémie, dans le discours où il cite cette loi, XXXIV, 8 sqq., emploie couramment *shiphkhah* à côté de *'ebed*, mettant ainsi esclave homme et esclave femme exactement sur le même pied.

Nombreux, sans doute, étaient les propriétaires qui trouvaient dur (v. 18) de devoir, au bout des six ans, se priver des services d'une robuste paire de bras. Aussi la loi en question paraît-elle être restée le plus souvent une lettre morte (Comp. Jér. XXXIV, 8 sqq. ; voyez en particulier la fin du verset 14[1]). Pour amener les maîtres à des sentiments meilleurs, le législateur deutéronomien leur donne à considérer (vers. 18) que les services rendus par l'esclave dans l'espace des six années légales valent bien ceux de deux mercenaires et qu'ainsi il a amplement gagné sa liberté. Plus que cela : faisant appel, selon sa coutume, aux sentiments de reconnaissance envers Dieu qui a racheté Israël de la servitude d'Egypte, il ordonne de ne pas laisser partir l'esclave les mains vides : « Aie soin de lui donner de ton menu bétail et des produits de ton aire et de ton pressoir autant qu'il (ou elle) peut en emporter sur son dos » (Vers. 13-15).

3° L'acte symbolique du percement de l'oreille, au lieu de s'accomplir « devant Elohîm, » en présence des juges siégeant au sanctuaire, se pratique au domicile du maître, à la porte de sa maison. (Vers. 16, 17.) Cette divergence est en rapport, non pas tant avec l'établissement du peuple dans le pays de Canaan et sa dissémination sur une étendue plus vaste que n'était celle des campements du désert (nous avons vu précédemment que le passage à la vie sédentaire est déjà prévu dans la vieille législation sinaïtique), mais avec la centralisation du culte et la proscription de tous les sanctuaires locaux. Pour paraître *el-hâ-elohîm*, comme le voulait l'ancienne loi (Ex. XXI, 6), il aurait fallu, d'après le principe du Deutéronome, se rendre au lieu choisi par Yahwèh. Or le législateur ne pouvait pas exiger que, dans chaque cas, maître et esclave fissent ensemble le voyage de Jérusalem pour y opérer le percement de l'oreille contre le poteau du temple. Voilà pourquoi il relègue cette cérémonie au for domestique, où l'on y procédait sans doute devant témoins.

Cependant les différences entre le Livre du pacte et la thorah deutéronomique pâlissent auprès de celles qui existent entre

[1] « Vos pères ne m'ont point écouté et n'ont pas prêté l'oreille. »

les dispositions de ces deux codes d'une part et celles de la loi sacerdotale de l'autre.

III. Le texte du Lévitique, XXV, 39-46, fait partie d'une loi sur la *shenath haï-yobél*, l'année du jubilé, institution dont il n'est parlé ni dans l'Exode ni dans le Deutéronome.

Il statue (vers. 39 *a*, 40 *b*, 41) que l'Israélite que la pauvreté a contraint de se vendre à un de ses compatriotes, servira chez lui *jusqu'à l'année du jubilé*. Alors il quittera son service, lui et ses enfants avec lui, pour retourner dans sa famille (*mishpakhâh*) et rentrer dans la propriété de ses pères. — Le texte est positif : toute servitude d'un israélite chez un autre doit prendre fin avec l'année du jubilé. Qu'il y ait *six ans* qu'il soit entré chez son maître, qu'il y en ait davantage, ou qu'il y en ait moins, peu importe. Que servait-il, hélas ! à un père de famille d'être libéré la *septième année* — et même auparavant — s'il n'avait pas de quoi se nourrir lui et les siens ? La liberté n'avait de prix pour lui que si on lui offrait en même temps des moyens de subsistance assurés, condition qui ne se réalisait qu'en *l'année du jubilé*. Le jubilé venu, non seulement il était libre, mais de plus il devait être réintégré dans son patrimoine. Cette année-là, remarquons-le bien, *devait* être pour *tous* les Israélites une année de liberté, *derôr*. (Vers. 10.) Dès lors il ne pouvait être question, au point de vue du code sacerdotal, de *servitude à vie*. Il n'est donc pas étonnant que la loi du Lévitique ne dise mot de l'acte symbolique par lequel, d'après les deux autres codes, un hébreu avait la faculté de se constituer esclave à perpétuité, *le 'olâm* [1].

[1] Est-il nécessaire de dire que *le 'olâm*, dans Ex. XXI et Deut. XV, signifie bien *à perpétuité*, c'est-à-dire *à vie*, et non pas : *pour un long espace de temps*, c'est-à-dire jusqu'à l'année du jubilé, comme le prétend Munk, *Palestine*, pag. 141 et 208, et comme le sous-entendent A. de Mestral, *Commentaire sur le Lévitique* (Lausanne 1865) pag. 200, et J.-Aug. Bost dans son *Dictionnaire de la Bible*, pag. 310 *a* de la seconde édition (Paris 1865). Pourquoi *le 'olâm* aurait-il dans Ex. XXI, 6, Deut. XV, 17 un autre sens que dans Lév. XXV, 46 par exemple ? D'ailleurs, pour prouver qu'il signifie *à vie*, il suffit d'en appeler à la marque *indélébile* de l'oreille percée. Ce moyen d'éluder la divergence entre cette troisième loi et les deux autres est absolument inadmissible ; c'est un vrai coup de désespoir.

Au reste, et c'est ici une seconde différence non moins caractéristique, plus capitale même, que la première : en parlant de *vente* et de *servage* la loi lévitique ne parle que par accommodation. C'est une concession qu'elle fait à l'usage établi, aux tristes exigences de l'état social existant, lequel ne laissait guère d'autre choix à un israélite tombé dans l'indigence que d'aliéner sa liberté pour avoir de quoi vivre. Cette coutume, le Livre du pacte et la thorah deutéronomique n'y trouvent rien à redire en principe. Ils parlent tout uniment d'*esclaves hébreux* comme d'une chose allant de soi, sans articuler à cet égard l'ombre d'une critique. Le code sacerdotal, au contraire, déclare très nettement que c'est là un fait anormal. Selon lui, le mot *esclave* jure avec celui de *frère*, c'est-à-dire de compatriote. (Vers. 39.) Mais surtout, l'*israélite* ne doit pas se vendre comme se vendent des *esclaves*. Il ne le doit pas, parce qu'il n'en a pas le droit, attendu que les enfants d'Israël sont les *esclaves de Yahwèh*, qui les a tirés du pays d'Egypte. (Vers. 42.) Puisqu'ils ne s'appartiennent pas en propre, de quel droit disposeraient-ils de leur personne?

Les *esclaves* dont l'Israélite peut avoir besoin, il doit les acheter chez les nations d'alentour ou parmi les enfants des *thoshabîm*, des familles d'origine étrangère qui habitent, qui sont en séjour (*garîm*) dans le pays. Ceux-là lui appartiennent en toute propriété et pour toujours, *le 'olâm;* il peut les employer aux travaux serviles et les transmettre en héritage à ses enfants. (Vers. 44-46 *a*.)

Mais quant à l'*israélite* que la misère a réduit à « se vendre » à l'un de ses compatriotes, il ne doit être ni *considéré* comme esclave ni *traité* comme tel. Sa position chez son maître et le travail qu'on lui assigne doivent être ceux d'un *mercenaire*, d'un ouvrier travaillant à la journée. C'est dire que, par respect pour Yahwèh, on doit s'abstenir vis-à-vis de lui de toute dureté, de tout procédé despotique. (Vers. 39 *b*, 40 *a*, 43, 46 *b*.)

On le voit, le code sacerdotal fait découler du principe théocratique, qui est à la base de toute la législation du Pentateuque, des conséquences juridiques que les deux autres codes ne songent pas encore à en tirer. Ceux-ci se bornent à apporter

à l'ancien droit coutumier de notables adoucissements en rapport avec l'idée sabbatique[1], et ils en entourent la pratique de sérieuses et bienfaisantes garanties en faveur de l'esclave hébreu. La loi du Lévitique énonce avec toute la netteté désirable un idéal qui est seulement impliqué dans les statuts du Livre du pacte et les préceptes de la thorah deutéronomique, un postulat qui ne s'y trouve, si je puis ainsi dire, qu'à l'état de tendance. De la thèse fondamentale du mosaïsme, à savoir que Yahwèh est par droit de rachat le seigneur et maître d'Israël, et de son corollaire : égalité civile et fraternité de tous les Israélites, de ces prémisses théocratiques le législateur, dans Lév. XXV, tire hardiment une conclusion qui équivaut en théorie à l'abrogation de l'antique coutume. L'*esclave* hébreu s'élève au rang de *domestique*. Pour lui plus de servitude *perpétuelle*. Et afin de rendre son affranchissement possible, ou plutôt réel, on en fait coïncider l'époque avec celle du jubilé, c'est-à-dire, pour parler avec S. Munk (pag. 208 *b*), du « rétablissement général de la *liberté* et de l'*égalité*. »

39. Nos anciens dogmaticiens posaient en principe que, s'il se trouve dans l'Ecriture sainte des passages obscurs, difficiles à concilier avec d'autres textes bibliques, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir en elle de réelles divergences. Toutes les contradictions qu'on pourrait alléguer ne sont qu'apparentes. Et si le Saint-Esprit a trouvé bon de laisser subsister dans les saints livres un certain nombre de ces *énantiophanies*, c'est uniquement dans le but d'exciter les fidèles à une étude plus approfondie du texte sacré et de mettre leur foi à l'épreuve[2].

[1] Ce qui ne veut pas dire que la *septième année* doive être confondue avec ce qu'on est convenu d'appeler l'*année sabbatique*, comme le fait entre autres J.-Aug. Bost dans son dictionnaire, art. *année* et *esclaves*.

[2] *Spiritus Dei voluit in quibusdam difficultates relinquere ad studia hominum acuenda et ad eorum fidem probandam*. Voir la thèse précédemment citée de Jér. Currit, *de Mose* (Lausanne 1696), § XII. Comparer dans Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*, pag. 375, une curieuse citation de J. Gerhard. Sans ces pierres d'achoppement, dit-il, et la dépense de sagacité qu'elles nécessitent, la lecture du texte biblique risquerait de devenir fastidieuse! (même pour l'exégète régénéré??)

Ce point de vue dogmatique, on le sait de reste, est encore aujourd'hui celui de la plupart des laïques pieux et de bon nombre de leurs conducteurs spirituels.

L'étude que nous venons de faire a dû montrer ce qu'il faut penser de cette affirmation pour autant qu'il s'agit de la partie législative du Pentateuque. Plus on se laissera « exciter à une étude approfondie » par les différences que certaines lois présentent en regard d'autres lois relatives au même objet, plus on se convaincra que ce prétendu axiome : les divergences ne sont qu'apparentes, est un pur postulat. Les divergences existent en dépit des *sic jubeo!* d'une dogmatique qui a eu sa raison d'être et ses jours de gloire, mais qui n'est décidément plus de notre temps. Et elles subsisteront nonobstant les efforts de ceux qui assument la tâche ingrate de défendre à outrance la tradition de la synagogue.

Qu'il y ait là une « épreuve pour la foi, » rien n'est plus certain. Seulement, le but de l'épreuve pourrait bien être différent de ce que pensaient nos docteurs. Pour qui l'accepte franchement et humblement, elle peut devenir, avec le secours d'en haut, une crise salutaire : on en sort affranchi de plus d'un préjugé, avec une foi plus consciente, plus sûre d'elle-même et, après tout, plus simple. La constatation de ces divergences, voire même de ces contradictions, rend au croyant cet inappréciable service de lui apprendre à discerner ce qui est objet de *foi religieuse* de ce qui n'est et ne peut être qu'objet de *croyance intellectuelle*. Elle le met en demeure de distinguer entre l'essentiel : la foi au Dieu vivant, qui a jeté en Israël les inébranlables fondements de son règne de sainteté et de justice, et qui a daigné parler déjà aux hommes de l'ancienne alliance, en divers temps et de diverses manières, par ses prophètes, à commencer par Moïse, — et l'accessoire, savoir la créance accordée à telle ou telle théorie humaine touchant l'origine et la composition du document qui nous a conservé le souvenir, qui nous transmet les échos de cette révélation historique. Cette foi-là, pour peu qu'elle soit ce qu'elle doit être pour mériter le nom de *religieuse*, qu'aurait-elle à craindre de l'abandon d'un dogme vermoulu, appui artificiel qui tôt ou

tard devient pour elle un embarras, si même il ne lui tourne pas en piège ? Rien ne convient à la santé de la foi et à sa virilité comme l'air, un peu vif peut-être, mais éminemment tonique, de la vérité historique.

La vérité, en ce qui concerne la législation du Pentateuque, est donc que cette législation, tout en étant *une* quant à ses idées fondamentales et dans ses principes générateurs, *n'a pas été octroyée en une seule fois ni par le même homme, mais qu'elle est le dépôt d'une longue évolution historique.* La critique, en prononçant ce verdict, ne fait du reste que ratifier un jugement qui s'impose à priori, et pour ainsi dire d'instinct, au sens historique. Il serait vraiment étrange et contraire à toute analogie qu'au milieu du mouvement grandiose qui s'est produit en Israël dans tous les domaines de la vie de l'esprit — prophétie, poésie, philosophie religieuse et morale, politique — seule la législation, qui suit toujours et partout la marche progressive de la vie nationale, fût demeurée absolument stationnaire[1].

« La loi, dit un critique déjà souvent cité[2], est mosaïque par sa première origine. Le régime auquel cette loi soumettait une fois pour toutes l'existence du peuple d'Israël a sa source dans une révélation de Dieu. Mais il ne pouvait pas se faire que cette loi fondamentale ne subît dans la suite des temps, comme elle l'avait déjà fait du vivant du législateur, toutes sortes de spécifications et de modifications par l'organe de ceux qui étaient appelés à la propager, à l'expliquer et à l'appliquer... Dans la *thorah* se reflète le procès dix fois séculaire à travers lequel, sur la base une fois donnée, la loi mosaïque s'est providentiellement développée dans la conscience et dans la pratique d'Israël. »

40. Cependant la rédaction de la thorah deutéronomique est expressément attribuée à Moïse ! Et les lois du code sacerdotal,

[1] Cette considération est développée entre autres par Kleinert, *das Deuteronomium*, pag. 45 sqq.

[2] Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. 1880, pag. 620 sqq.

si elles n'ont pas la prétention d'avoir été écrites par lui, ne supposent-elles pas d'un bout à l'autre les circonstances historiques et locales de l'époque mosaïque ?

— Il est vrai : à la différence du Livre du pacte et du Deutéronome, ces lois semblent faites spécialement en vue du séjour au désert[1]. Elles supposent le peuple réuni en un même camp, vivant sous des tentes tout à l'entour du Tabernacle. Plusieurs sont adressées à Aaron en personne, ou à Aaron et à ses fils. Aussi certains critiques, de ceux-là même qui ne font pas remonter à Moïse la législation dans son ensemble, ont-ils cru devoir lui attribuer, à lui ou du moins à tel de ses contemporains, celles des lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres qui sont conçues à ce point de vue déterminé[2].

Mais cette teinte locale, quelque apparente qu'elle soit, ne suffit pas pour faire contrepoids aux preuves fournies par le contenu de ces mêmes lois. L'essentiel, ici, c'est le tissu, c'est l'étoffe, et non la couleur. La forme ne saurait emporter le fond. Elle pourrait, cette forme, être le fait de la rédaction, laquelle, en codifiant ces *thôrôth*, se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. Je dis plus : non seulement cette manière de mettre les lois en rapport direct avec la vie au désert *peut* fort bien provenir d'une rédaction postérieure, mais elle *doit* être l'œuvre d'une époque moins ancienne. Nous n'hésitons pas à y voir l'indice positif du fait que les lois du code sacerdotal dans leur rédaction actuelle sont d'une origine relativement récente. Voici pourquoi :

La grande majorité de ces lois (Ex. XXV-XXXI ; Lév. presqu'en entier, et Nomb. I-X, 10) est censée avoir été promulguée par Moïse *pendant que le peuple était campé au pied du Sinaï*, c'est-à-dire du troisième mois de la première année au

[1] Un petit nombre seulement d'entre elles sont données en vue de l'établissement du peuple dans le pays de Canaan : Lév. XIV, 33 sqq. (la lèpre des maisons); XXIII. 9 sqq. (la gerbe des prémices); Lév. XXV (l'année sabbatique et celle du jubilé); Nomb. XV, 2 sqq. (règles concernant la *minkhah* de farine et d'huile et la libation de vin).

[2] Il faut surtout citer ici Bleek, *Einleitung*, pag. 181 sqq. de la première édition (1860), et déjà auparavant dans des « Contributions aux études sur le Pentateuque » qu'il avait publiées dans le *Repertorium* de Rosenmüller (1822) et les *Studien und Kritiken* de 1831.

second mois de la seconde. Or, à ce moment-là, rien n'était plus étranger à l'esprit de Moïse que *la prévision d'un séjour prolongé d'Israël dans le désert.* Lorsque le peuple s'ébranla pour quitter le Sinaï (Nomb. X, 11), Moïse avait incontestablement le dessein de traverser le désert de Paran pour gagner de là le point le plus rapproché de la frontière de Canaan et pénétrer dans la terre promise par le midi. Dans ce but, il envoie depuis Kadès douze chefs pour explorer le pays (XIII, 3), et c'est seulement au retour de ces émissaires, quand le peuple se mutine à l'ouïe de leurs récits et qu'il demande à retourner en Egypte, c'est *alors seulement* qu'intervient la sentence divine qui condamne la génération rebelle à végéter au désert jusqu'à sa mort. (Chap. XIV.) Cela étant, comment Moïse, au moment de rédiger ses lois *sinaïtiques*, pouvait-il les formuler comme si le peuple avait été destiné *dès l'abord* à passer plus d'un tiers de siècle *dans le désert?* Et à supposer qu'au lieu de les écrire (ou faire écrire) immédiatement, au pied même du Sinaï, il n'eût procédé à ce travail que pendant les loisirs dont on prétend qu'il jouissait dans les oasis de l'Arabie pétrée, s'imagine-t-on qu'il les eût revêtues de cette forme locale et temporaire? Les aurait-il rédigées spécialement en vue de la génération qui s'en allait mourant dans sa prison du désert, et non pas plutôt en vue de celle qui grandissait sous ses yeux et qu'il comptait introduire avant longtemps dans le pays de la promesse?

Bien loin, par conséquent, de parler en faveur de l'origine mosaïque de ce nombreux groupe de lois, la prétendue couleur locale dont elles sont empreintes témoigne contre elle. Mais d'autre part, autant cette forme en apparence historique serait inconcevable sous la plume même de Moïse ou d'un de ses aides, autant elle s'explique naturellement si la rédaction de ces lois s'est faite quelques siècles plus tard. A cette époque le souvenir de Moïse et de la grande œuvre de sa vie se confondait presque nécessairement dans les esprits avec celui des quarante années du désert. On ne pouvait se représenter la majestueuse figure du législateur indépendamment de ce cadre historique, ni son ministère législatif autrement qu'en rapport immédiat avec la situation du moment. Une thorah semblait porter d'autant plus la marque de son origine mosaïque qu'elle

rappelait davantage, par la forme même de sa rédaction, les circonstances de temps et de lieu où vécurent les contemporains du grand prophète.

Et le Deutéronome ? — Nous lisons, il est vrai, dans Deut. XXXI, 9, 24 que Moïse, avant de mourir, « écrivit dans un livre les paroles de la thorah » qu'il venait d'exposer au peuple à l'occasion du renouvellement du pacte dans les plaines de Moab. (Comp. XXVIII, 69.) Il n'y a, croyons-nous, pas de motif suffisant de douter de l'exactitude du fait en soi. Mais qui nous dit que la thorah en question se retrouve *nudis verbis* dans le Deutéronome actuel ? La thorah originale était certainement bien moins volumineuse. Sauf peut-être la forme plus oratoire, elle ne devait pas différer essentiellement du Livre du pacte sinaïtique dont elle reproduit, nous l'avons vu (§ 28), la plupart des *mishpâtîm*. Comment d'ailleurs, s'il en avait été autrement, eût-il été matériellement possible à Josué d'écrire « *toutes* les paroles de cette thorah, » et cela *en caractères bien lisibles*, sur les pierres enduites de chaux qu'il dressa sur le mont Ebal ? (Jos. VIII, 32 comp. Deut. XXVII, 2 sqq.) Le texte de la loi deutéronomique actuelle, chap. XII-XXVI, avec son introduction, chap. V-XI, et sa conclusion, chap. XXVIII, n'*est* pas celui de la thorah des plaines de Moab, mais en *renferme* la substance. Il nous en offre une édition augmentée et modifiée en rapport avec le progrès des mœurs et des idées, avec les circonstances, les besoins, les préoccupations d'une époque subséquente [1].

La conclusion à tirer de tout ceci, c'est qu'il faut se garder d'identifier, comme on le fait communément, le Moïse *législateur*, de qui proviennent *dans leur principe* les lois du Pentateuque, et le Moïse écrivain, codificateur, *rédacteur*, à qui serait due la loi *dans la forme où nous la possédons*. Le premier appartient à l'histoire, dont il est une des grandes figures. Sans une personnalité telle que la sienne, sans un premier fonds d'idées et de principes, de règles et d'institutions émanés de lui, l'histoire d'Israël serait un corps sans tête ou, pour mieux dire, elle serait un édifice suspendu en l'air. L'origine et

[1] Comp. Kleinert, *l. c.* pag. 127 sq. ; Delitzsch, *art. cités* (1880) pag. 505, 508, 559.

les développements du régime théocratique au sein de ce peuple obscur demeureraient historiquement inexplicables[1]. Le second est un être de raison, qui a eu la tradition pour berceau et qui s'évanouit au contact de la critique. Que nous reste-t-il aujourd'hui qui soit indubitablement de la propre main du Moïse historique? Nul ne le sait ni ne le peut dire; car nous n'oserions affirmer que même les lois fondamentales que Moïse a écrites ou dictées en Horeb, même ce qui, dans notre Pentateuque, remonte le plus directement jusqu'à son époque, le Livre du pacte, par exemple, y compris le décalogue, nous ait été conservé dans sa forme originelle et dans toute son intégrité, jusqu'au moindre iota.

— Dans ces conditions-là, a-t-on encore le droit de parler de lois *mosaïques?* Et les codificateurs israélites eux-mêmes pouvaient-ils en bonne conscience mettre leur propre rédaction dans la bouche de Moïse ou l'attribuer à sa plume?

— « S'il est vrai, ainsi répond une voix autorisée, que la plus grande partie de la loi s'est transmise plus ou moins longtemps de bouche (soit parmi le peuple, soit plus spécialement dans les sphères sacerdotales), bien des choses ont pu se préciser dans la pratique, d'autres ont dû s'adapter aux circonstances nouvelles qu'amenait le cours du temps. Ainsi les anciennes dispositions de la loi subirent plus d'une transformation, et l'on en vit surgir de nouvelles. Mais toute cette évolution s'opérait à la longue, insensiblement, et elle échappait à tout contrôle. Aussi les générations subséquentes vivaient-elles dans la ferme persuasion que les traditions législatives, telles qu'elles leur étaient parvenues, avaient leur source dans les instructions immédiatement émanées de Moïse. Personne n'avait clairement conscience d'une distinction à établir entre les bases mosaïques elles-mêmes et les applications qu'on en avait faites, les modifications qu'on y avait apportées.

[1] Voir entre autres Duncker, *Histoire de l'antiquité*, pag, 319 et suivantes de la 3e édition allemande; Reuss, *Gesch, der heiligen Schriften Alten Test.* §§ 66-73. surtout pag. 69 et 84; Wellhausen, art. Israël, dans l'*Encyclopædia Britannica* tome XIII, pag. 396-432, en particulier pag, 398*a*: « He laid the basis of Israel's subsequent peculiar individuality; not by any one formal act, but in virtue of his having, throughout the whole of his long life, been the people's leader, judge, and centre of union. »

D'où il résulte que ceux qui se chargeaient de recueillir ces traditions et de les codifier pouvaient en toute bonne foi les considérer comme exprimant fidèlement la pensée du législateur et les présenter comme venant directement de lui[1]. »

Au reste, disons-le, la question n'est peut-être pas tant de savoir si les rédacteurs de ces codes divers avaient le *droit* de se réclamer du nom de Moïse, que de savoir s'il leur était loisible d'en user *autrement*. Comme le remarque fort bien M. d'Orelli dans son récent ouvrage sur la prophétie messianique : le médiateur, qui parlait au nom du Dieu de l'alliance, ayant tracé une fois pour toutes, dans la loi primitive et fondamentale (Ex. XX-XXIII, comp. XXXIV) les voies que la nation sainte avait à suivre dans les diverses sphères de son existence, aucune loi quelconque, ni morale, ni civile, ni rituelle, ne pouvait être désormais proclamée si ce n'est au nom de Moïse[2].

Ainsi, ne restât-il, dans le Pentateuque actuel, pas un seul trait de lettre qu'on pût attribuer sûrement à la main même de Moïse, nous n'en serions pas moins autorisés à appeler « mosaïque » la législation qui y est contenue. Elle est mosaïque parce qu'elle est le développement légitime de l'œuvre primitive du grand législateur-prophète. « Cette législation, dirons-nous avec M. Albert Revel[3], nous apparaît comme un fleuve dont les sources ont jailli en Horeb et, bientôt, ont formé un courant large et profond, qui a fécondé les champs de la vie religieuse, civile et politique de la nation hébreue. C'est un fleuve qui a des affluents, sans doute. Mais ces affluents, tout en grossissant le volume de ses eaux, confondent leurs ondes avec les siennes et ne lui enlèvent pas son nom qu'il conserve depuis sa source jusqu'à son embouchure. »

H. VUILLEUMIER.

[1] Riehm, dans l'art. *Gesetz* de son Handwörterbuch, pag. 504 *b*; comp. Delitzsch, dans le même Dictionnaire, art. *Opfer*, pag. 1115 *b*, et Kleinert, *l. c.*, pag. 238 sq. Lire aussi l'excellent article *Gesetz und Gesetzgebung* de M. Dillmann, dans le Bibel-Lexikon de Schenkel, tom. II.

[2] *Die Alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs* (Vienne 1882), pag. 146.

[3] *Storia letteraria dell'Antico Testamento* (Poggibonsi, 1879), pag. 200.

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme

PAR

Dr H. ULRICI

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE

CINQUIÈME SECTION : *L'âme dans ses rapports avec Dieu.*

Il faut se borner, en finissant, à indiquer les bases psychologiques de la religion, pour en signaler les éléments fondamentaux.

L'homme, tel que nous l'avons décrit jusqu'ici dans les parties fondamentales de son être, est la preuve objective la plus claire de l'existence de Dieu dont l'évidence doit éclater aux yeux de tout penseur impartial. L'homme, justement parce qu'il est par nature susceptible de religion, porte aussi subjectivement en lui-même un témoignage vivant en faveur de l'existence de Dieu. Il n'y a au fond d'autre preuve de cette existence que la certitude, l'évidence latente dans l'âme même de l'homme : les preuves objectives que l'on donne de l'existence de Dieu ne servent qu'à le rendre conscient de ce qu'il porte au dedans de lui. La psychologie doit se borner à signaler les bases subjectives de cette foi. Dans quelle faculté de l'âme prend-elle ses racines ? Comment devient-elle une conviction de la conscience, de façon à n'impliquer pas seulement la certitude de l'existence de Dieu, mais nécessairement une représentation, une connaissance de Dieu ?

La foi religieuse, c'est-à-dire la religion sous la forme de conviction personnelle généralement répandue, est un fait incontestable. Les athées isolés ont beau être nombreux, il n'y a pas, il n'y eut jamais de peuple athée, ni de siècle athée, du moins on ne l'a pas encore prouvé. Elle prend les formes les plus étranges, elle peut avoir le plus étrange des contenus, mais la religion ne fait jamais complètement défaut. Comme les lois et les mœurs, elle est inséparable de l'idée de nation[1].

[1] L'hypothèse que l'homme, parce qu'il est primitivement un animal, ne doit avoir eu primitivement aucun organe, aucun sentiment, ni sens, ni motif pour la religion fait logiquement partie des dogmes du darwinisme. C'est à lui qu'il incombe, par conséquent, de montrer qu'il y a des peuples privés de toute religion parce qu'ils n'ont pas de représentations religieuses. L'histoire bien connue du Zoulou de Cafrerie montre combien ces démonstrations sont incertaines, combien on peut être trompé par les récits superficiels des voyageurs, sur le sujet en question. Le capitaine Gardiner communiqua, en 1835, un entretien avec un Zoulou, duquel il résultait que les Zoulous ne savaient rien d'une puissance divine. (Pendant longtemps on leur refusa donc toute religion.) Plus tard, le Dr Callaway étudia le même sujet et exposa le résultat de ses études dans l'intéressant ouvrage : *The Religious system of the Amazulu, Natal*, 1860-1870. Il avait acquis une exacte connaissance de la langue du peuple et gagné la confiance des gens qui était tout aussi importante pour son but que la connaissance du langage. D'après cette publication, les Zoulous n'ont pas seulement de vagues représentations religieuses mais un nom déterminé pour l'Etre suprême. Ce nom ne se trouve pas seulement (*Blenk's Vergleichende Grammatiken der Südafrikanischen Sprachen*, 380 et suiv.) chez les Zoulous, mais aussi chez plusieurs tribus de même race, et il ne désigne pas seulement le père de l'humanité mais aussi le Créateur de tous les êtres vivants, Il résulte avec une sûreté parfaite des observations de philologie comparée de Blenk que tous les nombreux peuples de la race du sud de l'Afrique et avec eux une grande partie de la population du sud de l'Afrique possèdent fort bien la notion d'un Etre suprême. On refusait également autrefois toute religion aux Hottentots. Mais eux aussi possèdent un nom particulier pour l'Etre suprême. (Voy. Haug, *Allgemeine Zeitung*, 1874 N° 5. Voy. aussi G. Waitz : *Anthropologie der Naturvölker*, Thl. II, s. 167, fl., Leipzig 1860.) Jusqu'à nouvel ordre, nous nous croyons donc en droit de mettre en doute l'assertion des darwiniens qui prétendent qu'il existe des peuples privés de toute religion. Le darwinien de confession et de profession est tout aussi peu propre à juger de cette question que le croyant bigot.

Cette analogie entre les idées morales et les représentations religieuses tend déjà à faire soupçonner que leur base psychologique pourrait bien être assez semblable. Ajoutons que partout où l'idée religieuse a acquis un certain développement elle s'affirme comme l'idée morale par excellence. La religion et la moralité n'ont pas plutôt franchi les degrés inférieurs de leur développement que la notion de Dieu devient l'idéal de la suprême perfection, c'est-à-dire de cette somme de perfections dans l'essence, dans l'action et dans la science que la pensée des individus, des tribus et des peuples puisse concevoir. Or l'idée de la perfection est la catégorie morale par excellence. Les idées morales et les représentations religieuses se trouvent donc avoir le même contenu. La seule différence est celle-ci : la religion ne conçoit pas la notion de Dieu comme simple idée que l'homme réalise ou doit réaliser, mais l'idéal que la religion appelle Dieu est réalisé dans un être suprême qui n'est pas seulement en rapport avec les hommes et avec le monde et peut faire leur bonheur ou leur malheur, mais sur l'existence réelle duquel repose la réalité phénoménale et empirique avec l'ordre et les attributs qui constituent le monde. C'est de cette différence que dépend l'existence de la religion. Ce n'est que si elle est autorisée à se distinguer ainsi de la moralité que la religion peut prétendre à une existence indépendante. Si l'existence de Dieu était inadmissible, le contenu de la religion, la religion elle-même, se confondrait avec la moralité, avec l'idéal moral.

La réalité de cette distinction est donc une question psychologique. En effet d'une part chaque vérité ne se légitime comme telle qu'au moyen de la certitude subjective de la réalité de son contenu. Quand cette certitude subjective fait défaut, il ne peut plus être question de vérité. D'autre part la psychologie montre, avec la dernière évidence, aussi bien que la théorie de la connaissance s'appuyant sur elle, que nous n'admettons un être réel que lorsque cette admission peut être ramenée, en dernière instance, à des sensations ou à des sentiments déterminés et prouvée par eux. En effet les perceptions des sens et des sentiments sont, comme nous l'avons vu, les conditions

sine qua non de la conscience et de la conscience de soi. Ici se pose la question : Y a-t-il des perceptions primitives conduisant d'une façon médiate ou immédiate à l'existence de Dieu et sont-elles de nature telle que la foi religieuse puisse y faire appel pour établir la vérité de son contenu ? C'est là l'unique question dont la psychologie ait à se préoccuper.

Nous avons établi la perception du sentiment de l'obligation et nous avons fait voir qu'il est la base psychologique du côté moral de la nature humaine. En effet le sentiment de l'obligation ne peut s'expliquer qu'en admettant que l'âme est affectée d'une façon immédiate par un but en quelque sorte inhérent à son propre être, but qu'elle doit réaliser par sa libre activité. Mais un but déterminé, la fixation d'un but déterminé ne peut procéder de la nature, ni des forces aveugles qui agissent en elle. En effet la cause finale, c'est-à-dire la cause posant un but et le réalisant par les moyens convenables, ne peut être purement et simplement une *causa efficiens*. Le but qu'elle pose, les forces actives qu'elle procure, choisit ou dirige pour le réaliser, ne peuvent au contraire être conçus que comme la pensée qu'elle se représente, pose devant elle comme la norme, le patron qui doit diriger son activité : toute cause finale est nécessairement de nature spirituelle, agissant avec conscience, avec l'intention de réaliser un plan. Cette nécessité éclate d'une façon immédiate lorsque le but déterminé est de nature morale. En effet que faut-il pour poser et pour réaliser un but moral ? Un être doué d'un moi, c'est-à-dire de spontanéité, de conscience de lui-même et de liberté de volonté. Un être de ce genre à son tour ne peut être la résultante, la création de forces naturelles aveugles agissant sans liberté. En tout cas, il est absolument inconcevable que le but inhérent à l'essence d'un pareil être, un but qu'il se sent obligé de réaliser lui-même, comme la fin de son propre développement, de sa culture et de sa perfection, qui est par conséquent sa fin à lui, il est inadmissible que ce but procède d'une force naturelle n'ayant ni but ni moi. Il est absolument inconcevable que ce but qui, en lui-même, en vertu de son contenu moral, vise d'une part à une fin placée au-dessus de la réalité empiri-

que, d'autre part à la domination des sensations naturelles, des penchants et des convoitises agissant aveuglément, puisse être posé primitivement par autre chose que par un être lui-même moral, spirituel, ayant conscience de lui-même.

Du moment donc où la finalité de l'être humain, sur laquelle se fonde le sentiment du devoir, est établie par Dieu, elle implique par cela même une perception de l'existence de Dieu au moyen du sentiment. Il va sans dire que la chose ne se manifeste pas en lui immédiatement, mais au moyen de la finalité procédant de Dieu. En conséquence on ne peut, en partant du sentiment de l'obligation, arriver à la conscience de l'existence de Dieu que lorsque non seulement nous aurons été conscients de ce sentiment, mais aussi du fait qu'il dépose en faveur de sa propre origine divine. Comme nous l'avons vu, l'organe par lequel nous devenons psychologiquement conscients de l'obligation, c'est la conscience morale. Bien que tout le monde ne l'accorde pas, on se représente assez généralement la conscience comme la voix de Dieu en nous. Cette idée se fait admettre promptement sans qu'il soit nécessaire de recourir à une preuve spéciale. Cette idée paraît surgir implicitement avec l'éveil de la conscience, partout du moins où celui-ci est puissant et décidé. Cela prouverait qu'une réflexion de la pensée, un raisonnement conscient n'est pas nécessaire, qu'il suffit d'une réflexion inconsciente du sentiment pour que ce témoignage que la conscience morale rend à l'existence de Dieu soit perçu, bien que d'abord d'une façon obscure et vague.

Au fait le sentiment de l'obligation serait généralement considéré, sans doute aucun, comme une manifestation immanente, en quelque sorte innée de Dieu, si elle ne semblait manquer entièrement chez plusieurs hommes et si d'un autre côté les déclarations de la conscience ne variaient pas tellement. Comment, dit-on, la conscience peut-elle être considérée comme la voix de Dieu en nous, comment peut-elle, chez les divers hommes, procéder d'une même source, alors que ces déclarations sont diamétralement opposées? — Nous avons précédemment répondu à cette objection, nous avons montré que la conscience morale, comme conscience psychologique de

l'obligation, n'est pas plus donnée d'une manière immédiate que la conscience psychologique en général. On ne peut considérer comme base psychologique immédiate de la moralité humaine (Ethos) que le sentiment de l'obligation ; on n'obtient une pleine et entière conscience psychologique de ce sentiment que quand il est assez fort pour s'affirmer en face d'autres sentiments ; comme conscience (morale) en soi ce n'est que la conscience (psychologique) de l'obligation, c'est-à-dire qu'elle se borne à nous déclarer seulement que nous devons, que nous sommes tenus, obligés, mais qu'elle ne nous dit pas immédiatement ce que nous devons ; elle ne désigne ce que nous devons que d'une manière médiate, en disant que ce que nous devons est d'accord avec le contenu de certaines représentations (actes de volonté représentés), maximes, notions, tandis qu'il contredit le contenu d'autres idées. Et nous ne devenons conscients de cette harmonie ou désharmonie que quand nous prêtons attentivement l'oreille à la voix constamment faible de la conscience. Ainsi s'expliquent, malgré l'identité d'origine, les différentes déclarations de la conscience, non seulement suivant les hommes, mais encore chez le même individu.

Ici vient une autre objection. Supposons qu'il y ait identité d'origine. Comment peut-on la faire remonter à l'activité créatrice de Dieu, alors que non seulement le sentiment de l'obligation, en tant qu'il devient conscience morale, mais encore les directions de cette conscience sont tellement exposées à être mal comprises, obscurcies et faussées que nous ne pouvons absolument pas nous fier à elles ? Comment est-il possible d'attribuer à l'action créatrice de Dieu une faculté répondant évidemment si peu à son but qui est de faire connaître à l'homme sa destinée morale ? Nous avons montré ailleurs que, en dépit de ce qu'il peut y avoir de contraire au but, en apparence du moins, il ne pouvait être pris d'autre arrangement pour que la condition fondamentale de toute moralité, la liberté de la volonté, la détermination et la décision *propre* fût sauvegardée. Aussi sûr que sans la liberté de la volonté il ne pouvait être question d'un côté moral de l'être humain, aussi sûr la liberté morale ne pouvait exister si elle avait en face d'elle

dans la destinée humaine, dans la fin à laquelle l'homme était appelé, un commandement de Dieu, imprimé comme commandement dans le moi humain et se reflétant dans la conscience de soi avec un caractère bien précis et une clarté parfaite. Supposé qu'il fût abstraitement possible que l'homme pût agir contrairement à un pareil commandement, la liberté de la décision n'aurait été qu'apparente, en fait impossible. Car dans chaque cas concret le commandement, au moyen du sentiment de la crainte, exercerait une influence si puissante que celle-ci deviendrait quelque chose comme la contrainte. Une loi morale dont la nature impliquerait la contrainte, fût-ce la contrainte d'une autorité absolue, ne serait plus une loi morale, non seulement parce qu'elle renverserait la liberté de la volonté, mais parce qu'elle serait en contradiction avec elle-même. Car c'est justement le fait de devoir se décider avec liberté qui constitue l'exigence la plus fondamentale de la loi morale. Il résulte de là que primitivement la loi morale ne doit pas se présenter à l'homme comme l'ordre d'une puissance supérieure, en général sous la forme d'un commandement précis adressé à l'homme, mais que cet ordre doit être déposé dans l'esprit humain lui-même, lui être inhérent, comme conséquence ou expression de sa propre destinée, et que par conséquent il doit être en harmonie avec les fins de sa volonté et de sa conduite correspondant à son essence même. Pour les mêmes raisons ce commandement doit être d'accord avec notre vrai bien. Car une loi qui exigerait des actes contraires à notre vrai bien, contraires à cette harmonie des éléments de notre être (qui constitue notre bonheur) avec notre vocation et le monde extérieur, ferait par cela même violence à notre propre essence, ne serait perçu par nous que comme contrainte, ne pourrait être observé que par contrainte. Pour les mêmes motifs, enfin, il faut que nous trouvions nous-mêmes, au moyen de notre propre activité, la loi morale qui indique ce que nous devons faire et comment nous devons le faire : ce n'est pas d'elle-même qu'elle doit faire partie de notre conscience psychologique, mais à la suite d'une activité qui, comme l'activité qui distingue (l'attention), est soumise à la direction de notre vo-

lonté et est déterminée par elle dans ses résultats. En effet une loi qui s'imposerait à notre conscience (psychologique) comme les impressions sensibles, apparaîtrait par cela même comme quelque chose d'extérieur, d'étranger à notre âme, ne faisant pas primitivement partie de nous-même ; en un mot cette loi faillirait à la première des exigences, celle de l'immanence, et se présenterait à nous seulement comme le commandement d'une puissance supérieure agissant sur notre être[1].

De sorte que cet arrangement en apparence contraire au but, prouve en réalité la sagesse admirable qui a présidé à l'organisation de notre nature morale, c'est une preuve de l'essence morale de Dieu lui-même. Nous devons par conséquent persister dans notre assertion, que l'existence de Dieu se manifeste déjà à nous dans le sentiment de l'obligation, bien que ce ne soit que d'une façon médiate.

Telle est la base psychologique de la moralité. Il n'en est pas autrement du sentiment spécifiquement religieux, base psychologique de la religion. Les deux se distinguent en tout premier lieu en ceci, que l'existence de Dieu se manifeste à nous d'une manière immédiate dans le sentiment religieux. La religion et la moralité ne se distinguent que par cette différence dans la base psychologique, c'est du moins de cette différence fondamentale que toutes les autres procèdent. Mais justement on a contesté le caractère immédiat du sentiment religieux. On accorde fort bien que, dès que la foi en l'existence de Dieu, et par conséquent une représentation de son essence, s'est introduite dans l'âme, un sentiment, qui peut être appelé religieux, est excité par cette idée, et que plus l'âme est émue, plus la foi est vivante, ainsi que la représentation qui la détermine. C'est justement pour cela que le sentiment religieux n'est pas la base de la foi, mais qu'au contraire la foi et la représentation

[1] Kant avait parfaitement raison quand il présentait l'hétéronomie de la loi morale comme incompatible avec la liberté et la moralité. Seulement il a oublié une chose. Il n'a pas montré que, cependant, en dernière instance, la loi morale procède de Dieu, ni comment elle en procède. Il prétend, au contraire, que la raison humaine se donne à elle-même la loi morale et en le faisant il s'engagea dans des difficultés inextricables.

religieuse sont la présupposition du sentiment religieux. C'est par elle qu'il est non seulement éveillé mais encore déterminé : la nature du sentiment religieux varie tout autant que le contenu de la foi religieuse chez les hommes et les peuples.

Le dernier fait ne peut être contesté : il constitue un des problèmes que la psychologie et la philosophie de la religion ont à résoudre. Mais il ne résulte pas de ce fait qu'à côté de ces sentiments, résultant de la représentation qu'on se fait de l'essence de Dieu, il ne puisse y avoir encore un sentiment dans lequel l'existence même de Dieu se manifeste à nous, sentiment qui de son côté pourrait être la condition de toute idée de Dieu. Il n'est nullement rare en psychologie de trouver de ces sentiments doubles dont l'un détermine, conditionne la représentation, tandis que l'autre est conditionné, déterminé par elle. Un sentiment, par exemple, qui nous émeut, rappelle le souvenir (la représentation) d'un événement passé, et ce souvenir éveille à son tour un sentiment qui, à la vérité, peut être fort analogue au premier, mais qui n'a pas besoin d'être entièrement de la même espèce. Toutes nos représentations sensibles sont obtenues, au moment de leur formation, par des impressions sensibles et de leur côté elles provoquent des sensations (par exemple celle du dégoût) qui ne paraissent nullement identiques avec les premières. Nous appelons beaux les objets dont la vue provoque en nous une satisfaction, c'est-à-dire un sentiment agréable d'un caractère particulier. Et cependant ce sentiment de satisfaction est en même temps la source de nos idées du beau, en tant que nous devons en avoir acquis conscience de cette satisfaction pour pouvoir accorder à un objet quelconque le titre de beau. Et c'est uniquement parce que ce sentiment, suivant les individus, est d'une excitabilité, d'une délicatesse et d'une vivacité fort différentes, que les hommes prennent à l'égard du beau une attitude si diverse, c'est pour cela qu'on n'a voulu voir dans la notion du beau qu'une idée exclusivement subjective. La position du sentiment religieux pourrait être quelque chose de pareil. Il se pourrait qu'il fût de la même manière la source primitive et unique de notre idée sur l'existence et l'essence de Dieu, mais il se pourrait que la délicatesse et la vie en diffé-

rât beaucoup suivant les individus, que chez plusieurs il fût très facilement, chez d'autres très difficilement excitable; il se pourrait aussi que ce fût un sentiment mélangé, complexe. On comprendrait alors qu'il apparût sous des formes si différentes quand on en obtient conscience, que les représentations qui en procèdent soient d'un contenu fort différent et que de nouveau, de son côté, il pût provoquer des sentiments fort différents. S'il en était ainsi, l'objection dont il est question se trouverait levée.

Il faut en convenir, la controverse ne peut être vidée au moyen d'une simple supposition. Il n'y a qu'un moyen d'obtenir une solution. Il faut découvrir d'où procède cette représentation dont nous désignons le contenu par le nom de Dieu, il faut savoir comment l'homme en est venu à cette représentation.

Il paraît établi, d'après les récentes études, que les diverses religions de la nature, depuis le chamanisme ou le fétichisme jusqu'au plus développé des systèmes mythologiques, ne reposent pas, comme on le suppose ordinairement, sur une divinisation immédiate des objets ou des puissances de la nature. Mais elles sont procédées de la représentation, quoique complètement obscure et vague, d'une divinité en général, d'une puissance, d'une essence, agissant derrière les phénomènes. Ce n'est que plus tard, dans le cours subséquent du développement, qu'on en est venu à considérer certains phénomènes de la nature comme représentants de cette force divine primitive et à l'identifier avec eux[1]. Primitivement ce n'est donc

[1] D'après la déclaration expresse de E. Burnouf (dans l'article « la Science des religions, » *Revue des Deux-Mondes*, tom. LIV, 1864, pag. 525-535 et suiv.) c'est là le résultat des nombreuses études approfondies sur lesquelles se fonde une science nouvelle, celle des religions. (Voy. Klemm : *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1843. — A. Wuttke : *Geshichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst*, Breslau 1852. — G. Waitz : *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859. — J.-G. Müller : *Geschischte der Amerikanischen Urreligionen*, Basel 1852. — T.-T. Meadows : *The Chines and their Rebellions*. Londres 1856. — J.-G.-P. Plath : *Die Religion und der Cultus der Alten Chinesen*, München 1862. — G. Roth : *Die Brahma-Religion*, Tub. 1846.

pas la considération de la nature, aucune réflexion faite à son sujet, induction ou déduction, qui a conduit à admettre des êtres divins et une activité divine. C'est au contraire la foi religieuse qui, après s'être développée jusqu'à un certain point, s'est emparée des phénomènes naturels, et, les interprétant dans son sens, en a fait les porteurs et les agents d'une action de la divinité sur les choses et le sort des hommes.

Ce résultat d'une étude attentive de l'histoire n'est pas seulement confirmé mais réclamé par la psychologie. En présence des faits psychologiques nous devons tenir pour inconcevable qu'un objet quelconque de la nature, fût-ce le soleil qui anime tout, eût pu être conçu immédiatement comme Dieu et honoré comme tel. En effet, pour l'enfant, pour l'homme dont les sens ne sont pas encore développés, l'objet extérieur n'est purement et simplement que ce qu'il semble être, le soleil un disque éclairant, la lune de même, mais seulement d'un éclat plus doux. C'est ultérieurement, quand surgit le problème du principe et de la cause des phénomènes naturels, de l'heur ou du malheur de la vie humaine, qu'on peut en venir à attribuer à un objet naturel plus d'importance qu'à un autre. Ce n'est que lorsqu'il est reconnu que la croissance, la vie, la prospérité des plantes, des animaux, des hommes sont dues à la lumière du soleil qui les réchauffe, que le soleil peut être élevé à la dignité de Dieu ou de représentant de la divinité. Mais le sentiment religieux est déjà éveillé avec ou mieux avant ce problème qui se pose. Le problème ne se pose que par suite de l'éveil de ce sentiment, il est un signe, l'expression de ce fait-ci : le sentiment religieux procédant primitivement d'une autre source est devenu conscient et il cherche quelque chose pour désigner son contenu, une représentation qui lui corresponde.

— J. Barthélémy-Saint-Hilaire : *Les Védas*, Paris 1854. — M. Haug : *Die fünf Gâthas d. i. Sammlung von Sprüchen Zarathustra's*, Leipzig 1858. — N.-L. Westergaard : *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians*, Copenh. 1854. — R. Lepsius : *Ueber den ersten Ægyptischen Götterkreis*, Berlin 1851. — M. Carrière : *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung*, I. Theil, zweite Auflage. Leipzig 1873. — Max Müller : *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strasbourg 1874.)

Car qu'implique la question portant sur le principe et la cause d'un phénomène? Elle suppose qu'on connaît, qu'on sait, que le phénomène n'est pas complètement indépendant, absolu, mais que pour son existence et sa manière d'être il dépend d'un autre, qu'il est déterminé par lui. Ce n'est qu'en partant de cette supposition que cette question peut se poser, sans cela elle est impossible. (Voilà pourquoi les animaux ne la posent jamais.) Mais le dépendant, le déterminé ne peut nullement être conçu, représenté comme conditionné, dépendant, sans qu'on le distingue d'un autre qui le détermine et le conditionne; on ne peut se représenter le conditionné, sans se représenter en même temps, fût-ce d'une manière confuse, ce qui le conditionne, détermine. Mais cette dernière représentation implique la représentation d'un inconditionné. En effet, une condition qui apparaît de nouveau conditionnée, n'est pas en réalité une condition, puisque, à son tour, elle présuppose une condition et qu'elle ne peut être conçue qu'au moyen de cette présupposition. Aussi sûr que le conditionné particulier ne peut être pensé sans quelque chose le conditionnant, aussi sûr une série de conditions conditionnées ne peut être conçue sans une condition les conditionnant. La condition purement comme condition, la condition en soi et pour soi, est par conséquent de toute nécessité, inconditionnée, et ne peut être conçue que comme inconditionnée : elle implique cet attribut, que celui-ci soit d'ailleurs représenté ou non avec elle. C'est pour la même raison qu'on ne peut se représenter quelque chose de fini, de limité (de déterminé par un autre), sans se représenter en même temps, ne fût-ce que d'une façon obscure, un autre par lequel il est limité. Et si ce limitant (déterminant) était de nouveau limité de son côté, il présupposerait de nouveau à son tour un autre le limitant, sans lequel il ne pourrait être lui-même conçu. Le dernier des limitants, le limitant purement comme tel, ne peut donc pas être limité par un autre, mais il doit être celui qui pose toutes les limites, toutes les bornes, ce qui est vraiment (positivement) infini. En un mot on ne peut se représenter le fini comme tel, sans se représenter en même temps, sans présupposer l'infini : la

représentation du fini implique celle de l'infini que je me représente celle-ci avec la première ou non.

On ne peut pas non plus se représenter un effet, comme effet fini, sans se représenter en même temps une cause, si indéterminée et inconnue qu'elle soit d'ailleurs ; et celle-ci, à son tour, implique la représentation d'une dernière cause première, d'une cause fondamentale, qui ne peut être à son tour simplement l'effet d'une autre cause, mais de laquelle doivent être bien plutôt procédées toutes les causes intermédiaires, parce que autrement il y aurait purement des effets sans cause, ce qui est inconcevable. La représentation d'un infini, d'un inconditionné, d'une cause fondamentale — justement parce qu'elle n'est renfermée qu'implicitement dans la représentation du conditionné, du fini, — peut être primitivement si obscure, si indéterminée que nous n'ayons pas conscience qu'elle entre comme facteur dans la formation du conditionné. Elle n'en est pas moins, ne fût-ce que comme perception de sentiment (pressentiment), un facteur sans le concours duquel l'autre ne pourrait être formée. (Voir *Dieu et la nature*, seconde édition, pag. 453 et suiv., 507 et suiv., 664 et suiv.)

Mais, objectera-t-on, ce n'est qu'implicitement que nous pensons par surplus cette cause fondamentale inconditionnée ; elle est purement et simplement une adjonction subjective de notre pensée, ne résultant que de la loi de la causalité immanente à notre esprit et qui justement pour cela ne saurait prouver qu'il existe réellement une telle cause première. Voici notre réponse : supposé que ce ne fût que par la loi de la causalité dominant notre pensée que nous dussions nous représenter qu'une cause première existe réellement, parce que sans cela aucun effet n'existerait non plus réellement, alors, du moins pour nous, l'existence réelle de cette cause première serait à l'abri de tout doute. Car la nécessité où nous sommes de l'admettre exclut la possibilité de penser qu'elle n'existe pas ; il ne peut être question de douter quand nous sommes obligés de penser que quelque chose existe et qu'elle existe de telle façon. Mais nous contestons les prémisses de l'objection, nous affirmons que la représentation d'une cause absolue est un facteur

primitif de notre intelligence, parce qu'elle ne peut être dérivée de la loi logique de la causalité. Qu'affirme en effet cette loi? Simplement ceci : quand nous concevons quelque chose comme arrivé, devenu, nous devons également admettre, surajouter une cause de son origine, de son avènement, puisque c'est justement ainsi que nous concevons la dite chose comme effet. La loi présuppose par conséquent la représentation de quelque chose qui est arrivé, devenu; la loi n'existerait pas pour nous, nous ne pourrions jamais en obtenir conscience, si cette représentation était pour nous inconcevable. C'est uniquement parce que cette représentation échappe aux bêtes qu'elles ne savent rien de la loi de causalité. Or que faut-il pour que nous concevions quelque chose, comme surgi, comme effet et conséquence? Il faut que nous le concevions comme quelque chose de conditionné. Or pour penser la condition simplement comme condition, la cause uniquement comme cause, il faut qu'en même temps nous la concevions comme non conditionnée (comme n'étant pas un simple effet), et cela implicitement ou explicitement, d'une manière consciente ou inconsciente. Par conséquent la loi de causalité n'est pas la première qui provoque la représentation de l'inconditionné, mais elle la présuppose au contraire, bien que ce ne soit d'abord que comme simple pressentiment.

On peut donc fonder sur la loi de causalité une preuve de l'existence de Dieu ; mais, comme la loi elle-même, la preuve présuppose la représentation de Dieu. La preuve ne saurait produire cette représentation, mais en prouver seulement la valeur objective, la réalité de l'objet (montrer qu'elle doit nécessairement être pensée). La contemplation, et encore plus la connaissance scientifique de la nature peut concourir puissamment à fournir cette preuve et par cela même à rectifier et à former l'idée de Dieu ; mais la formation même de l'idée de Dieu a lieu en dehors du cercle de la nature et de la science de la nature. Il est en effet logiquement et psychologiquement impossible de prendre immédiatement un objet de la nature pour autre chose que pour ce qu'il paraît être, de sorte que la contemplation immédiate de la nature ne peut nullement pro-

duire l'idée de Dieu. La contemplation de la nature ne pourrait, en réfléchissant sur les données fournies par l'intuition, en les comparant, en les combinant obtenir qu'un résultat qui ne se trouve pas donné dans l'intuition immédiate. Or que serait au fond une pareille considération de la nature? Purement et simplement une preuve voilée, non développée, dépouillée de la forme logique, mais toujours une preuve de l'existence de Dieu, *présupposant l'idée de Dieu*. Ce n'est pas, en effet, la première considération venue qui peut conduire à ce résultat; aucune considération de la nature n'aboutit à un résultat qui combine arbitrairement les objets, deçà et delà, sans but et sans tendance fixe : toute réflexion doit nécessairement s'avancer dans une certaine direction, sous peine de demeurer un vain jeu de pensées. Mais pour avoir une tendance déterminée, il faut un principe, un but vers lequel on marche. Et ce but, quel sera-t-il ? Ce principe, ce but ne peut être précisément que le résultat à obtenir. Voici ce que nous voulons dire : Pour poursuivre une certaine direction, tendance, il faut que l'esprit voie planer au-dessus de lui le résultat et cela avant même de l'avoir obtenu, bien que ce ne soit que sous la forme d'une espèce de divination, d'un sentiment agissant comme motif inconscient. Il faut donc aussi qu'une pareille perception de l'existence de Dieu, au moyen du sentiment, dirige et conduise, quand on considère la nature du point de vue religieux, pour qu'on puisse arriver à l'idée de Dieu et à admettre qu'il existe. A quoi donc revient tout ce travail? Il faut que par une étude de la nature on élève à la hauteur d'une représentation consciente de Dieu la perception immédiate et vague qu'on en possède déjà au moyen du sentiment.

Il y a donc une importante distinction à établir entre les preuves de l'existence de Dieu et la représentation purement subjective qu'on a de Dien. Les premières présupposent la présence de celle-ci et ne sont possibles qu'avec cette présupposition. La raison de ce fait gît dans la nature de notre pensée, dans la notion même de la preuve. Qu'appelons-nous en effet preuve? Seulement cette combinaison de pensées d'où résulte avec certitude, avec évidence, la valeur, la vérité objective

d'une représentation, c'est-à-dire la combinaison qui nous rend conscients de cette nécessité de la pensée qui exige que le contenu de la représentation (l'objet) ne puisse être conçu qu'ainsi et non autrement. Cette preuve que les lois nécessaires de la pensée sont chargées d'exposer, pour provoquer en nous la certitude que la chose, l'objet existe bien et de telle façon déterminée, cette preuve est impossible si l'on n'a préalablement une représentation de ce qu'elle veut prouver. Il est certain que l'enfant doit posséder la perception sensible du rouge, de ce qui est dur, anguleux, avant de pouvoir obtenir la conscience et la certitude qu'il existe des objets leur correspondant. De même toute argumentation, toute certitude de l'existence de Dieu s'obtenant médiatement ou immédiatement, présuppose la pensée de Dieu, ne fût-ce qu'à titre de simple perception du sentiment, de pressentiment. Il est vrai, quand le mathématicien me démontre que les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits, je n'ai nul besoin de posséder à l'avance la représentation de cette égalité; elle me vient seulement dans l'esprit, avec la démonstration, à mesure que j'obtiens conscience de la nécessité m'obligeant à penser ainsi. Mais le mathématicien, lui, doit nécessairement partir de cette représentation pour pouvoir administrer la preuve, pour en pouvoir ordonner les prémisses et les éléments, de façon que la représentation et la certitude de celle-ci se dégagent de la démonstration. Et le premier mathématicien qui a découvert la preuve devait avoir déjà découvert cette représentation d'une autre manière, ne fût-ce que sous une forme d'abord obscure et hypothétique. En effet, la preuve se bornant à exposer la certitude et l'évidence du contenu de la représentation, il faut bien que celle-ci soit présupposée. De même, par la méthode inductive ou déductive, en s'appuyant sur des représentations déjà présentes, on peut donner conscience de l'idée de Dieu à l'enfant, au grossier sauvage, au mondain, rectifier et expliquer les représentations les plus inexactes. Mais cette argumentation elle-même, de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs, présuppose tout aussi nécessairement l'idée de Dieu que la démonstration mathématique présuppose le contenu du théorème

qu'il s'agit de prouver. De quelques prémisses qu'on parte donc dans les diverses démonstrations destinées à venir au secours de la foi religieuse, les prémisses présupposent toujours tacitement l'idée de Dieu, ou elles y conduisent seulement au moyen d'une certaine combinaison des éléments de la preuve, et dans ce dernier cas cette combinaison présuppose à son tour l'idée de Dieu comme déjà donnée.

Comment donc le premier homme qui a eu l'idée de Dieu est-il arrivé à en obtenir conscience ? Il n'a pu le faire ni au moyen de la simple contemplation de la nature en général, ni de celle de l'homme en particulier, ni au moyen d'une argumentation quelconque. Et toutes les preuves en faveur de l'existence de Dieu, toutes les invitations à se faire une conception plus claire, plus adéquate, plus satisfaisante de l'idée de Dieu, même si elles pouvaient exposer avec une forme logique irréprochable toutes les raisons objectives en faveur de la foi en Dieu, demeureraient toujours insuffisantes en un point : elles ne pourraient pas démontrer la première origine de l'idée de Dieu, ni par conséquent la première condition de notre foi en lui. Il y a mieux : elles montreraient que quand on connaît Dieu dans la nature, dans l'histoire, dans l'essence et dans la vie de l'homme, on ne conçoit pas l'idée de Dieu pour la première fois, on n'en obtient pas une *première* connaissance. Bref, toutes ces démonstrations se réduisent à n'être que de pures *reconnaissances* ; elles se bornent à confirmer, à justifier ce qui se trouvait déjà subjectivement dans l'âme, bien que d'abord sous la forme obscure de perception du sentiment. C'est par conséquent une pure et simple reconnaissance au moyen de laquelle on imprime au contenu du sentiment immédiat le cachet de l'objectivité.

Mais que résulte-t-il donc de cette impossibilité en face de laquelle on se trouve de dériver l'idée de Dieu de certaines intuitions données, de certaines considérations et argumentations? Ce fait devient la plus forte des preuves pour l'existence de Dieu, pour l'existence d'une force première, d'une essence primitive créatrice et supramondaine. Car si l'idée est généralement répandue, si elle ne peut être provenue d'aucune

intuition du monde, d'aucune contemplation de soi-même et de l'univers, il ne reste plus qu'une ressource : il faut admettre qu'elle doit sa source, son origine, à une influence, à une action immédiate de Dieu lui-même. Voilà pourquoi l'on a désigné de diverses manières l'idée de Dieu comme une idée innée ou du moins on a affirmé une conscience innée de Dieu. Toutefois si l'idée était innée à l'homme comme représentation consciente, à titre de représentation consciente, on ne comprendrait absolument pas comment les représentations que les divers hommes se font de Dieu peuvent différer d'une façon si frappante. (Il faut recourir à une seconde hypothèse. Il faut supposer que la conscience primitive de Dieu est devenue confuse, obscurcie, embrouillée par suite du péché. C'est là une hypothèse qui n'explique rien. En effet dès qu'on admet que l'homme a possédé l'idée de Dieu d'une manière innée et consciente, l'origine du mal devient précisément une énigme insoluble.)

Avec tout cela, et c'est ici l'essentiel, il n'existe nulle part de représentations innées, aucun contenu inné de la conscience, et il ne peut en exister parce que notre conscience (psychologique) elle-même n'est pas innée. Toutes nos représentations, et avec elles la conscience, comme nous l'avons montré, ne se forment que peu à peu des impressions sensibles et des sentiments psychiques. C'est là un fait incontestable. La représentation de Dieu ne saurait faire exception; du moins il ne s'en trouve aucune trace chez l'enfant, même quand il est arrivé à la conscience. Mais admettre des représentations inconscientes est une vraie contradiction dans les termes : en effet des représentations inconscientes ne sont justement pas des représentations mais simplement de pures sensations, des perceptions, des sentiments, des penchants, des instincts. Enfin la représentation innée et consciente de la puissance absolue et de la grandeur de Dieu, qui serait nécessairement accompagnée de la conscience innée de notre destinée morale comme un ordre établi de Dieu influencerait de telle manière la détermination propre de l'homme, qu'alors, comme nous l'avons fait voir, la liberté de la volonté serait de fait détruite chez l'homme.

D'après tout ce qui précède il ne peut exister qu'un sentiment déterminé, une affection déterminée de l'âme, dans laquelle l'existence de Dieu se manifeste comme l'existence des objets extérieurs se manifeste dans les impressions sensibles. Rien n'empêche d'expliquer ce sentiment par un acte particulier de l'influence divine. Toutefois une pareille hypothèse n'est pas nécessaire. Du moment où Dieu est une essence spirituelle, une force primitive distinguant, produisant avec une sagesse créatrice consciente, du moment ou le monde est sa création, comme nous croyons l'avoir montré dans l'ouvrage souvent cité, *Dieu et la nature*, ce sentiment résulte tout naturellement de l'activité créatrice et conservatrice de Dieu, Car si le monde a été créé par Dieu, il subsiste aussi par lui. Il ne peut exister que si l'activité créatrice de Dieu continue à rayonner en lui, agit constamment en lui comme *primum movens* qui excite, sollicite, maintient constamment en activité les forces naturelles conditionnées. Car chaque force conditionnée, et aussi tout ensemble de forces conditionnées, ne peut être actif que s'il est mis en activité par une autre force. C'est cette activité de Dieu qu'on a en vue et qu'on a désignée par le terme *conservation du monde par Dieu*. S'il est vrai que chaque cause se manifeste dans son effet, le créateur et conservateur se manifeste aussi nécessairement dans sa création. Et si la créature sent, perçoit, si elle peut être consciente, cette manifestation de Dieu dans la créature est en même temps une manifestation pour la créature. Car l'activité créatrice et conservatrice ne consiste pas seulement à fixer et à produire, mais elle implique encore que le créateur détermine la créature. La chose est particulièrement vraie de l'activité conservatrice qui présuppose l'existence préalable de la créature et qui ne consiste qu'en une action constante, l'excitant et la poussant. Dès que la créature possède une faculté de sentir tellement délicate qu'elle est visiblement affectée de cette influence, celle-ci doit aussi éveiller en lui un sentiment particulier, une affection spéciale distincte de toutes les autres, comme partie intégrante du sentiment de soi. En effet de même qu'en principe déjà chaque sensation est en même temps sensation de

soi, de même aussi chaque sentiment d'une manière encore plus directe ou plus immédiate, est aussi un sentiment que l'âme possède d'elle-même, parce qu'il est un sentiment de l'âme au moyen des propres déterminations, excitations de celle-ci, d'où qu'elles procèdent d'ailleurs. Ce n'est donc pas la conscience (psychologique) ni la conscience de soi, mais bien le sentiment de soi, le sentiment de la propre existence, du propre être de l'âme qui implique un sentiment de Dieu, un sentiment de l'être et de l'activité de Dieu. En tant que Dieu se révèle dans l'âme humaine, créant et conservant, il se manifeste aussi nécessairement à l'âme humaine, bien que ce ne soit d'abord que sous une forme qui ne renferme encore, ni une représentation, ni une connaissance, ni une science, mais seulement la base fondamentale, la possibilité de toutes ces choses. Tout revient à savoir si l'âme de son côté sent d'une manière suffisamment délicate pour percevoir aussi cette sensation.

Mais voici l'objection qu'on ne manquera pas de faire. Si, d'après son origine, ce sentiment de Dieu est un fait humain général, comment rendre compte de ce phénomène incontestable, qu'il manque entièrement à beaucoup d'hommes ou que beaucoup du moins ne montrent aucune trace d'une conscience religieuse? Voici notre réponse: soit par suite de son origine, soit à cause de ses rapports avec la morale, le sentiment religieux ne peut être qu'une affection faible et légère de l'âme. Car un sentiment vif et puissant de l'existence et de l'activité de Dieu ne manquerait pas, en envahissant rapidement et énergiquement la conscience (psychologique) de faire décidément tort à la liberté de la volonté. Il s'affirmera donc d'autant plus faiblement que d'autres sensations et d'autres sentiments agiteront plus fortement l'âme. Voilà pourquoi l'enfant aussi longtemps qu'il est étourdi par le vif sentiment de ses besoins corporels et spirituels ne montre aucun sentiment religieux; il se peut aussi que celui-ci soit éveillé quand on rend l'enfant attentif à l'action de Dieu et par la représentation de Dieu qui en résulte, d'où il suit naturellement que le sentiment prend une une couleur correspondant au contenu de cette représentation.

Voilà pourquoi le sentiment religieux se montre aussi chez les adultes à des degrés fort divers de force et d'intensité, ici complètement émoussé, là dans la plus grande vivacité, de sorte que suivant les circonstances il peut s'élever jusqu'à un affect violent. En effet, comme tout autre, le sentiment religieux ne peut se montrer que quand on en a acquis la conscience, mais il ne dépend pas de lui seulement qu'on en devienne conscient, mais encore des sentiments, des sensations, des efforts et des représentations agissant à côté de lui. Si tous ceux-ci absorbent trop exclusivement le sentiment religieux, renfermé dans les profondeurs de l'âme, il lui arrive parfois d'en sortir tout à coup à la suite de certaines expériences de la vie.

Voici une seconde objection plus grave : le sentiment, dit-on, est, d'après sa nature même, un élément purement subjectif; il nous fait sans doute connaître nos divers états d'âme, mais il ne peut jamais, d'une façon immédiate, témoigner de l'existence réelle d'un objet. Une représentation objective peut, il est vrai, provoquer un sentiment lui correspondant, mais le contraire ne saurait avoir lieu : un sentiment ne peut provoquer une représentation objective qui lui corresponde. Cette objection porte incontestablement contre J. H. Jacobi qui le premier de nos jours a présenté avec insistance le sentiment comme la source de la religion et de l'idée de Dieu. Jacobi identifie sans autre le sentiment religieux avec les sentiments de l'amour, du respect, de la vénération, dans lesquels, d'après lui, nous percevons d'une façon immédiate le beau, le bon, le vrai. Mais ces sentiments-là ne sont en réalité nullement immédiats et primitifs; ils présupposent bien plutôt la représentation du beau, du bon, du vrai. En effet pour un objet dont je n'ai aucune représentation, pour un être à moi entièrement inconnu, dont je ne connais ni l'existence, ni la manière d'être, je puis évidemment aussi peu éprouver de l'amour, du respect, de l'estime que pour un automate ou pour un hasard agissant aveuglément.

Mais ce qui est vrai de ces sentiments ne s'applique nullement à tous les sentiments. Il nous arrive assez souvent d'être saisis d'un vague désir, nous nous sentons mécontents, nous

avons le sentiment de la dépendance, du mécontentement, sans savoir ce qui nous manque, ce que nous désirons, de quoi nous nous sentons dépendants. Ces sentiments-là ne proviennent donc pas d'une représentation qui les provoque, mais ils excitent de leur côté l'imagination et ils provoquent des représentations qui souvent s'égarent et manquent l'objet de notre désir, mais qui souvent aussi rencontrent juste. Puisque ces représentations naissent, il faut bien qu'il y ait une cause de leur existence. Supposé donc que dans certains cas la cause ne pût se trouver ni dans des influences et des affections corporelles inconnues, ni dans des dispositions, humeurs, états d'esprit subjectifs et inconscients, mais que le sentiment fût provoqué par l'action d'un autre être, dans ce cas il serait de la même espèce que cette action, il correspondrait à la nature de l'être le provoquant. La question est de savoir si un pareil cas est possible. Une affection appréciable de l'âme peut-elle procéder immédiatement de l'action d'un autre être sans représentations servant d'intermédiaire, sans sensations organiques, sans perception sensible? Comme un être sensible, corporel, ne peut exercer de l'influence sur l'âme d'une manière immédiate mais seulement au moyen d'une affection organique, d'une impression sensible, il en résulte que cette action, influence immédiate, ne peut procéder que d'un être qui est de nature psychique, spirituelle comme l'âme elle-même. Tout revient donc à la fameuse question psychologique si fortement débattue : peut-il y avoir action immédiate d'âme à âme, d'esprit à esprit ?

Nous pourrions en appeler aux phénomènes du magnétisme qui paraissent hors de tout doute. Mais pas n'est besoin d'aborder ce terrain encore peu solide. L'expérience journalière enseigne exactement la même chose, à celui du moins qui consent à se laisser instruire. Car au fond la vie psychique d'un autre homme ne se manifeste à nous que dans des sentiments directement excités par l'âme, par l'individualité psychique de cet autre. On le voit d'une manière particulièrement claire dans les nombreux cas où la première vue d'un homme entièrement inconnu provoque en nous un sentiment souvent

fort appréciable de sympathie ou d'antipathie. Ce n'est nullement par l'apparence corporelle mais par l'expression spirituelle (qui lui est souvent contraire) que nous nous sentons attirés ou repoussés. Cette expression spirituelle a surtout son siège dans l'œil ; or la physiologie met hors de tout doute que la forme et l'expression de l'œil ne peut être changée ni du dehors, ni du dedans, ni intentionnellement ou non : les diverses expressions changeantes de l'œil ne peuvent donc réfléchir exclusivement que l'individualité de l'âme elle-même, les divers états et mouvements de celle-ci. Sans doute le sentiment provoqué en nous de cette façon-là est souvent peu clair, faible et par là même peu sûr, mais il ne s'en impose pas moins involontairement à nous. Ce sentiment naît dans la perception et avec la perception de l'expression de l'âme d'autrui. Mais comment s'effectue cette perception elle-même? Evidemment elle dépend d'une perception sensible, ainsi de la vue de l'étranger, donc de son corps et du mien. Mais il est tout aussi manifeste que cette perception conditionnée par ce fait n'est pas produite par lui. Car l'œil sensible, la physiologie le met hors de doute, ne voit que de la lumière et de la couleur. Qui donc perçoit dans l'éclat de la lumière et dans les couleurs, qui donc perçoit l'expression de l'âme? Evidemment ce ne peut être que l'âme elle-même, et, à la vérité, nécessairement au moyen d'un sentiment partant de celle-ci. En effet toute perception présuppose une sensation donnée ou une affection du sentiment comme objet de la perception. Que si l'on voulait expliquer le sentiment ainsi provoqué par le plaisir, la satisfaction qu'une apparition agréable a pour effet de produire en nous, voici ce qui en résulterait. Partout et toujours nous ne pourrions accorder notre sympathie qu'aux hommes corporellement beaux et notre antipathie qu'à ceux qui sont laids. Le tout jeune enfant est le premier à protester contre une pareille assertion ; bien qu'il soit privé de toute connaissance des hommes, il montre souvent, d'une façon immédiate, une sympathie des plus prononcées pour des hommes laids. Supposé enfin que ce fussent quelques caractères du corps, qu'à la vérité on ne peut ni montrer ni désigner, qui servissent à nous

faire percevoir le perception de l'expression de l'âme, parce que nous savons par l'expérience ou parce qu'on nous l'a appris que certaines propriétés de l'esprit et du caractère leur correspondent. Il demeure toujours parfaitement clair que celui qui a le premier découvert cette correspondance doit avoir perçu une certaine relation, bien que déterminée par les rapports entre l'âme et le corps, entre les signes visibles et les propriétés invisibles de l'esprit. Cette relation toutefois n'est ni une couleur ni une forme ni une loi, il est par conséquent de toute impossibilité de la voir ni de l'entendre. De sorte que la perception de ce rapport (entre les signes visibles et les qualités de l'esprit), bien qu'elle ait lieu au moyen d'une perception sensible, n'est pas après tout elle-même une perception sensible. Par conséquent elle ne devient possible que lorsque, à travers les traits sensibles, les qualités de l'esprit d'un autre homme affectent mon âme et provoquent par cela même un sentiment en moi. Qu'est-ce à dire? L'apparition corporelle de l'autre, la perception sensible que j'en ai ne forment seulement que le véhicule au moyen duquel l'âme de l'autre franchit en quelque sorte les limites de son corps, pénètre au delà et affecte mon âme. Ces perceptions ne peuvent être tenues que pour un simple véhicule. Car pourquoi deviennent-elles des signes de qualités psychiques? C'est uniquement parce que la perception des expressions psychiques dépend essentiellement d'elles. C'est justement parce qu'ils sont propres à jouer ce rôle de véhicule que certains caractères corporels, regards, expressions, mouvements, se distinguent et sont distingués de certains autres phénomènes corporels, et ce n'est que lorsque nous avons effectué cette distinction que nous pouvons les concevoir, les prendre pour signes de certaines qualités psychiques. Dans l'état naturel, sain, ce n'est qu'au moyen de ce véhicule que nous pouvons percevoir l'état psychique d'un autre homme et faire connaître notre propre état psychologique à autrui. Cette révélation, manifestation et la perception qui en est faite, reposent, il est vrai, sur une action d'âme à âme, mais action toujours conditionnée, dépendante, effectuée par ce véhicule et partant

par l'apparition corporelle, par le fait que l'autre et moi nous nous regardons. Dans le rapport maladif du magnétisé et du magnétiseur, ce véhicule serait supprimé ou remplacé par quelque forme, quelque agent encore inconnu. Du moment où la communication d'âme à âme est admise, on ne voit pas pourquoi, suivant les circonstances, elle ne s'effectuerait pas sous des formes autres que celles usitées ordinairement. Les fonctions du système nerveux et spécialement du cerveau nous sont si peu connues que nous ne sommes nullement en mesure de dire comment il agit et l'âme avec lui. Et des assertions autoritaires ou aprioristiques conviennent aussi peu aux sciences exactes qu'à cette spéculation si mal famée.

Le sentiment que nous acquérons par l'action d'une âme sur l'autre doit donc nous amener à percevoir l'état et la manière d'être de l'âme de l'autre. Mais pour cela il faut que nous débutions par obtenir conscience de ce sentiment. Et plus il est vague, plus aisément il peut s'altérer alors qu'il est en route vers notre conscience. En d'autres termes, par suite de distinctions inexactes, il peut être inexactement perçu. (Voilà pourquoi il n'est pas rare que la première impression nous trompe, alors que nous prétendons connaître l'essence et le caractère d'un homme.) Avons-nous acquis conscience de ce sentiment? il provoquera en nous une représentation de l'être psychique de cet autre individu ; et cette représentation répondra plus ou moins fidèlement à son objet, suivant que le sentiment ébranlé par celui-ci aura été perçu d'une façon plus ou moins exacte. Il faut en tout cas la tenir pour représentation objective, dans le même sens général où nous appelons objectives nos perceptions des objets sensibles et nous continuons à les considérer comme telles, même après avoir reconnu qu'elles ne sont pas toujours parfaitement adéquates aux objets réels. Par conséquent le sentiment peut, tout aussi bien que l'impression sensible, nous faire connaître une existence réelle lui correspondant.

Ce qui s'applique aux sentiments en général peut s'appliquer au sentimemt religieux, supposé que celui-ci procède d'une action de Dieu sur l'âme. Dans ce cas-là, il nous

fera connaître de la même manière l'être et l'essence de Dieu. Il y a mieux. Cette manifestation, à condition d'être bien perçue, portera même en soi un plus haut degré de certitude. C'est qu'en effet l'action de Dieu sur l'âme n'est en aucune façon conditionnée ; elle peut être inconditionnée, indépendante, immédiate, sans avoir besoin d'aucun véhicule pour la porter. Mais du moment où l'on est obligé d'admettre que cette action de Dieu est possible, il faut admettre implicitement qu'elle est réelle. Car, comme nous l'avons fait voir, la présence de l'idée de Dieu, qui est un fait, ne se comprend qu'au moyen d'une action pareille, d'un semblable sentiment immédiat. Mais nous devons admettre de plus que ce sentiment, parce qu'il est produit dans chaque âme par l'action immédiate de Dieu, doit répondre en soi à l'être, à l'essence de Dieu. Il lui correspondra sous deux rapports. Car le sentiment religieux a lui-même deux faces : une unité distincte en soi, car c'est un sentiment que l'âme possède de sa propre existence, de sa conservation par Dieu, et avec cela, en même temps, un sentiment de l'existence et de l'action de Dieu. De même que toute impression sensible est une sensation que l'âme a d'elle-même et sensation (parce qu'action) d'un objet extérieur, de même aussi le sentiment religieux a un double côté, un côté subjectif et un côté objectif, et sous les deux rapports il rend témoignage à l'essence et à l'action de Dieu.

Dans son côté objectif, le sentiment religieux garantit l'existence de Dieu, de même que la sensation de la vue atteste l'existence de la lumière. En d'autres termes, ce sentiment religieux sera le germe duquel se développera notre représentation de l'absolu, de l'inconditionné, de l'infini, de la même manière où de la sensation de la vue se développent notre représentation et notre connaissance de la lumière. Pour l'essentiel donc le sentiment religieux se confondra avec ce sentiment particulier qui s'empare de nous, par une nuit solitaire, à la vue du ciel étoilé, ou sur mer en présence des vagues agitées. C'est là ce que les poètes, les philosophes, et tous ceux qui le connaissent, sont unanimes à appeler le senti-

timent de l'infini. L'expression laisse indécis le point de savoir si elle s'applique à l'objet ou à la nature particulière du sentiment. Evidemment cependant l'expression ne peut être applicable qu'au sentiment. L'objet en effet ne paraît nullement infini, dans aucune acception du terme. La vue de l'objet se borne uniquement à éveiller ce sentiment qui sommeille ordinairement dans l'âme, ce sentiment religieux dans lequel se manifeste l'essence infinie de Dieu.

Le sentiment religieux se montre encore par son côté objectif dans ce procès psychique, au moyen duquel surgit en nous la représentation du fini, du conditionné, et de ce qui est produit. Car, comme nous l'avons fait voir, nous ne pouvons pas concevoir le fini comme fini, le conditionné comme conditionné, sans les distinguer (implicitement du moins) d'un infini, d'un inconditionné. En revanche nous ne pouvons nous former la représentation de l'infini, de l'inconditionné qu'en la distinguant de celle du fini, du conditionné. La formation de ces représentations diverses se fonde donc sur un acte réciproque de distinction des unes des autres. De même il est certain que la représentation consciente du fini et de l'infini doit être précédée comme base d'une sensation déterminée ou d'une affection du sentiment. Il faut en effet que, pour agir, l'activité qui consiste à distinguer possède une étoffe qu'elle distingue. S'agit-il du fini, du conditionné, nous avons cette étoffe dans l'impression sensible provoquée par les objets extérieurs. S'agit-il de l'infini, de l'inconditionné qu'on ne peut ni voir ni entendre ni toucher, cette étoffe ne peut consister que dans un sentiment déterminé. Et, à la vérité, elle ne peut consister que dans un sentiment objectif obtenu au moyen d'un être bien réel. Celui-là seul en effet peut servir à distinguer un objet d'un autre objet, et à obtenir une représentation objective. Le sentiment religieux, qui nous permet de faire cette distinction et par cela même de concevoir le fini comme fini, est par conséquent une condition si nécessaire de notre conscience, de notre connaissance, et de notre science, que sans elle nous ne nous élèverions pas au-dessus du niveau des animaux. C'est en effet de la représentation du fini comme tel que résultent

les notions de limité, de grandeur, d'étendue, de nombre, de mesure, de sorte que tous les éléments de toutes nos connaissances en dépendent à tel point qu'elles deviendraient impossibles sans cette représentation. Et à la représentation du conditionné se rattachent, d'une façon tout aussi immédiate, les notions de cause et d'effet, de substance et d'accident, de but et de moyen ; sans elle il ne pourrait être question de ces choses. Voici en conséquence ce que l'on peut affirmer : l'animal est et demeure animal uniquement parce que son âme n'est pas fournie de cordes suffisamment délicates pour pouvoir sentir l'existence et l'action de Dieu, c'est-à-dire parce qu'il est étranger au sentiment religieux.

Sans doute, la simple perception de l'infini par le sentiment ne se développe, pour devenir une représentation consciente, qu'avec cette représentation du fini, par cette représentation qu'on a acquise au moyen de cette distinction. Mais sans ce sentiment primitif, non seulement ce développement ne serait pas possible, mais il est dirigé par ce sentiment qui le pousse à avancer graduellement, le ramène de ses égarements et de ses erreurs et le dirige vers le but. Le sentiment religieux exerce un contrôle permanent sur le développement de la conscience religieuse, sur la conception, le développement de l'idée de Dieu. L'âme, en effet, ne peut se sentir satisfaite et se donner pour contente, avant que la notion de Dieu ait acquis un contenu qui soit d'accord avec le contenu primitif du sentiment de Dieu. Voilà pourquoi toute conception plus élevée, plus adéquate de la notion de Dieu, provoquera au début un sentiment de satisfaction; cette satisfaction pourra, suivant les circonstances, durer plus ou moins longtemps, et la notion de Dieu ainsi acquise, pourra devenir le centre d'une religion déterminée qui se développera d'elle-même et qui se répandra plus ou moins. Mais au contraire, lorsque la notion ne rend pas pleinement justice au sentiment religieux, parce qu'elle ne lui est pas encore complétement adéquate le sentiment réagira tôt ou tard, et sa non satisfaction deviendra le motif d'une revision de la notion de Dieu, de la religion et de la conception religieuse de l'univers. Le côté objectif du senti-

ment religieux se manifeste évidemment dans le fait de l'influence qu'il exerce sur la conscience religieuse.

Mais tout ce développement ne peut jamais s'effectuer qu'avec le concours et le développement correspondant du côté subjectif du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment de Dieu, en tant qu'il est en même temps sentiment de soi chez l'homme. Les deux faces se correspondent nécessairement et elles s'attirent à tel point qu'aucune d'elles ne peut subsister sans l'autre. En effet, que fait connaître le sentiment religieux subjectif? Uniquement ce que l'homme est dans ses rapports avec Dieu, c'est-à-dire ce qu'il est par Dieu, au moyen de Dieu, de sorte que le contenu de ce sentiment doit également correspondre à l'essence et à l'action de Dieu; il ne peut qu'être le reflet de ce côté objectif du sentiment de Dieu, tel qu'il se reflète dans l'essence de l'homme déterminée par Dieu. En conséquence, le sentiment religieux subjectif sera, en tout premier lieu, quant à son caractère général, un sentiment d'absolue dépendance. En effet, il est provoqué, déterminé, conditionné par l'action et la domination de Dieu, créateur et conservateur du monde duquel dépendent la vie, la condition de l'homme, son bonheur et son malheur, son présent et son avenir. En tant que déterminé par Dieu, l'homme ne peut se considérer que comme absolument dépendant, dépendant d'une puissance absolue, vague encore et inconnue justement, parce qu'elle n'est encore que sentie. Plus ce sentiment devient vif, plus la représentation de la puissance et de l'essence divine découlant du côté objectif de ce sentiment, demeure encore vague, non développée, plus il devient aisé que le sentiment de la dépendance, devenant sentiment de crainte et d'effroi se transforme en anxiété pénible. C'est sous cette forme qu'il se montre chez les enfants comme signe du premier ébranlement du sentiment religieux : c'est aussi sous cette forme qu'il domine les représentations religieuses de tous les peuples encore grossiers et non développés.

Malgré cela il ne pourra pas être, il ne pourra pas demeurer un simple sentiment de dépendance et de crainte. Tout au contraire, en tant que dans ce sentiment, en vertu de son

essence spirituelle, Dieu se manifeste comme homogène à l'esprit humain, voici ce qui arrivera. L'homme aura en même temps le sentiment de sa ressemblance avec Dieu, ce sera donc en même temps un sentiment élevé, qui dans le cours de son développement se confondra avec le sentiment de la dignité humaine, basé sur cette ressemblance avec Dieu. (Spiritualité, liberté, mission essentiellement morale.) Ainsi s'explique le sentiment de notre propre élévation subjective, provoqué en nous par la vue du ciel étoilé, de l'incommensurable océan. De là l'impression d'une pareille élévation subjective d'où procèdent les sentiments du sublime, du grandiose, de l'admiration. Ainsi s'explique le fait que dans le culte de toutes les religions développées en quelque mesure « l'élévation » de l'âme vers Dieu est présupposée, provoquée, ce qui implique que ce sentiment qui nous élève, est une partie essentielle de la conscience religieuse.

Dieu enfin est l'être absolument parfait, l'idéal absolu et la source de tout bien, de toute satisfaction, de tout bonheur, et il se fait également connaître par ce côté-là dans le sentiment religieux. L'homme de son côté, en soi, en vertu de sa destinée morale, et poussé par le sentiment de l'obligation, aspire à ce qui est parfait, bon, beau, ce qui implique également son vrai bonheur. Il résultera de tout cela que le sentiment religieux subjectif impliquera un sentiment d'amour. Mais au début ce ne sera encore qu'un sentiment d'amour complètement vague, encore inconscient de lui-même, sentiment qui sera par conséquent mieux désigné comme désir d'un être supérieur encore inconnu. Il y aura donc un penchant pour Dieu qui se manifestera, mais ce sera primitivement sous la forme d'une recherche vague de la perfection, d'une recherche obscure de l'idéal.

C'est sur ce dernier fait que repose la parenté intime, immédiate, entre la religion et l'art. C'est là ce qui explique le fait historique que partout l'art est né de la religion et qu'il s'est rattaché à des représentations et à des sentiments religieux. Voilà pourquoi dans toutes les religions, la représentation de Dieu, quant à son contenu se confond avec l'idéal du bien,

du beau, du parfait, auquel la culture morale, la civilisation d'un peuple s'est élevée. Ces faits-là prouvent que le sentiment du besoin, du désir, qui devient de l'amour seulement quand la représentation de Dieu s'est formée, ne suit pas l'idée de Dieu, mais contribue au contraire à la faire naître, à la développer et qu'il doit être par conséquent regardé (ce besoin, ce désir) comme élément primitif du sentiment religieux. Ce besoin se manifeste d'une manière toute générale, indépendante de son rapport avec la religion par le fait suivant. Il se trouve à peine un homme qui de temps à autre ne soit saisi d'un sentiment de mécontentement de lui-même, de sa propre existence et de celle des hommes en général, et c'est précisément l'homme le plus adonné à la jouissance et au plaisir qui, plus il jouit de la vie, moins il en est satisfait, aussi aucun homme ne trouve-t-il le bonheur parfait, si on en excepte les rares moments d'extase que peut procurer une imagination surexcitée. Or, pourquoi nous trouvons-nous mécontents? C'est simplement parce que ce qui nous est donné est insuffisant. Et ce sentiment de l'insuffisance d'où peut-il procéder? Du sentiment de quelque chose de meilleur, du désir de quelque chose de plus parfait. Il a beau nous être fort difficile de nous représenter le contenu de ce désir, de ce besoin, autrement que sous une forme terrestre, humaine, bien que plus parfaite et idéalisée, le sentiment de ce désir, de ce besoin, nous accompagne tout le temps de notre vie. Ce fait ne prouve pas, comme le veulent nos pessimistes modernes et athées, que le monde est mauvais, le pire qu'il puisse être, car comme nous en faisons nous-même partie et que nous en sommes provenus, nous ne pouvons pas être meilleurs que lui, ni nous sentir meilleurs, ni avoir le sens et le besoin pour quelque chose de meilleur, car penser et tendre plus haut que soi est une contradiction dans les termes. Ce besoin, ce désir, ne prouve qu'une seule chose, c'est que nous ne pouvons et ne devons réaliser notre destinée que dans une existence supérieure. De là le fait psychologique, que, à ce sentiment objectif de l'infini, vient se mêler non seulement un sentiment d'élévation subjective, mais aussi un sentiment de désir, d'aspiration : nous nous sentons, malgré

nous, attirés vers le ciel étoilé, vers les sommets d'une haute montagne, vers les confins éloignés de l'océan agité.

De même qu'en partant de l'essence et de la notion de Dieu on arrive à prouver ce que doit être le sentiment religieux, de même, en suivant la marche contraire, on peut s'appuyer sur la crainte, la dignité et l'amour, éléments primitifs du sentiment religieux subjectif, pour arriver à conclure à l'essence de Dieu. Ces sentiments ne peuvent s'adresser qu'à un être d'une suprême puissance, à un être spirituel doué d'une perfection idéelle, intellectuelle, morale; ils ne peuvent avoir été provoqués que par un pareil être. Le côté subjectif du sentiment religieux a par conséquent en même temps une portée objective. Les deux faces se conditionnent, se correspondent et se pénètrent d'une manière si intime que ce que le sentiment religieux a de spécial et de tout particulier, consiste dans le fait de leur indissoluble unité. Voilà pourquoi aucun des éléments qui ont été signalés ne peut faire entièrement défaut. Néanmoins, suivant les circonstances et les individus, les époques, la forme de la représentation religieuse, il se peut que l'un domine d'une façon si prépondérante qu'il refoule les autres de la conscience ou qu'il ne permette pas d'en obtenir conscience. Il n'y a que ce caractère primitivement complexe du sentiment religieux et la grande variété des éléments, qui expliquent pourquoi ce sentiment prend une forme si différente suivant les individus, les tribus, les peuples. Si le sentiment religieux était absolument simple, cette différence serait impossible. Elle ne peut pas non plus provenir du fait que l'un ou l'autre des éléments du sentiment religieux manque entièrement à tel ou tel individu : il faudrait, en effet, qu'il y eût une cause de ce manque, et on ne peut absolument pas comprendre quelle ce pourrait être. De là on est en droit de conclure rétroactivement que le sentiment religieux doit contenir une certaine variété d'éléments et si tous ne deviennent pas conscients au même degré, et si par conséquent le sentiment conscient de Dieu peut beaucoup différer d'homme à homme, il faut que ces éléments se retrouvent chez tous les

hommes et soient les mêmes chez tous, bien que d'une intensité différente.

Ce qui prouve bien que les divers éléments religieux signalés se trouvent dans le sentiment religieux, c'est l'essence du recueillement, de l'adoration de Dieu, calme, intérieure, encore sans paroles et sans pensées déterminées. Qu'est-ce, en effet, que le recueillement? C'est l'effet immédiat du sentiment religieux vivant et devenu conscient, le fait que l'âme est pénétrée du sentiment de la présence de Dieu, la perception du sentiment qu'il agit et qu'il règne. Mais je ne puis porter les yeux sur un être, je ne puis le prier si je n'éprouve en sa présence que le sentiment d'une dépendance servile, si je ne fais que le craindre. En effet le sentiment d'être un pur esclave me prosterne dans la poussière, le sentiment de la crainte m'éloigne de la puissance redoutable[1]. Et d'un autre côté je ne puis adorer un être dont je sens seulement qu'il est de la même essence que moi, qu'il m'est apparenté. En effet une pareille adoration ne serait au fond qu'adoration de soi-même, exactement le contraire du vrai recueillement et par conséquent quelque chose d'absurde[2]. Enfin s'agit-il d'un être qui est uniquement la source de toute perfection et de toute félicité, se faisant connaître comme tout ce qui est bon et beau? à la vérité je puis le désirer, me sentir attiré, je puis l'aimer, l'aimer avec enthousiasme, mais je ne puis l'adorer, me prosterner devant lui

[1] Il est vrai que dans plusieurs des religions dites de la nature, règne l'élément de la crainte, de la peur, de la colère, de la vengeance, de la jalousie des dieux. Toutefois lorsque chacune de ces religions prescrit en même temps pour le culte des sacrifices, des prières, des cérémonies et des actes agréables aux dieux, ce fait montre qu'elle ne conçoit pourtant pas son Dieu exclusivement comme un despote redoutable, mais qu'elle lui attribue en même temps de la sympathie, de la bienveillance pour les hommes qui le servent. C'est là reconnaître par le fait même la présence de l'élévation et de l'amour dans le sentiment religieux.

[2] Dans la religion grecque l'essence des dieux se rapprochait par trop de celle des hommes; ils n'étaient que des hommes plus parfaits, en vertus et en vices. Voilà pourquoi le sentiment religieux des Grecs manquait d'intimité, de profondeur, de sérieux moral ou d'élévation. Aussi le culte, sauf les mystères plus anciens, dégénéra-t-il en jouissances subjectives résultant de joyeuses fêtes.

dans l'attitude du recueillement, éprouver aucune vénération. Car il n'y a que l'amour allié à la crainte et au respect, l'amour et la crainte se pénétrant intimement qui puissent produire le respect, la vénération et au plus haut degré l'adoration.

De la nature du sentiment religieux et des parties qui le constituent, résultent ses rapports avec le sentiment moral. Il est évident que celui-ci est primitivement un avec le sentiment religieux et qu'ils procèdent de la même source. En effet si l'existence, l'essence et l'action de Dieu se manifestent d'une manière immédiate dans le sentiment religieux, et si l'homme, au moyen de cette activité divine, reçoit non seulement son caractère essentiel d'une manière générale, mais aussi sa destinée morale, alors le sentiment qui en résulte peut, il est vrai, être immédiatement sentiment d'obligation ; mais médiatement, d'une manière implicite, il est égalemeut un sentiment de l'existence de Dieu et nous renvoie en même temps plus haut que la simple nature empirique de l'homme. Car notre destinée morale est un but, un résultat qui n'est pas encore atteint, une fin de notre volonté et de notre activité. Si notre destinée morale n'était que le terme de notre développement naturel, physique et psychique, alors elle ne se ferait sentir à nous que comme besoin, penchant. Si elle est sentie comme obligation et non comme simple penchant, ce ne peut être que parce qu'elle nous est donnée comme but et par cela même règle de notre volonté et de notre activité libre, et que par cela même elle vise implicitement plus loin et plus haut que notre existence et nos besoins naturels. Mais en face de la volonté libre, chaque instigation ne procédant pas d'elle, mais lui étant donnée, s'imposant à elle, apparaît comme limitation de cette volonté. Voilà pourquoi l'homme, quand il a acquis la conscience de sa liberté, ne se sent pas libre en présence des besoins corporels et des penchants (la faim, la soif) ; il y voit, au contraire, des limites apportées à sa libre activité, et il n'y cède librement que quand il a reconnu qu'ils servent sa liberté et l'exercice qu'il en fait. L'obligation morale lui apparaît aussi d'abord comme une atteinte à sa liberté. Voilà pourquoi l'attrait le plus séduisant du mal consiste dans le caractère en appa-

rence illimité de la volonté et de l'action, qui sollicite l'homme s'étant placé au-dessus de la distinction du bien et du mal. Il éprouve, il est vrai, le sentiment de l'obligation comme partie intégrante du sentiment de soi, mais qui s'oppose à la liberté qui s'affirme également, pour le gêner, le limiter, lui prescrire une certaine direction. Ce sentiment de l'obligation entre en même temps en opposition avec les penchants, les désirs naturels, sensibles, qui portent à la jouissance, à la satisfaction personnelle. De là résulte dans l'homme un déchirement qui prendra une forme d'autant plus grossière que les impulsions opposées au sentiment de l'obligation s'accuseront avec plus de force. Mais c'est justement dans ce déchirement, dans cette discorde et cette dissension que se manifeste la nature morale de l'homme. C'est précisément au sein de cette discorde et par elle que l'homme arrive à la conscience de sa liberté. C'est au plus fort de la dissension que le sentiment de l'obligation se fait connaître comme renvoyant à une existence supérieure, placée au-dessus de la nature empirique, de ses besoins et de ses penchants. En effet, dans un être exclusivement naturel, il ne peut y avoir déchirement, discorde entre les penchants et les impulsions ; le plus fort remporte immédiatement la victoire sur le plus faible. Il ne peut y avoir déchirement, lutte et discorde que lorsque la force de la liberté se trouve en face de la vigueur des penchants. Il n'y a qu'un être libre qui puisse entrer en lutte avec lui-même. Et quand il n'est pas immédiatement conscient de lui-même, mais quand il doit se développer pour arriver à la conscience et à la conscience de soi, il faut qu'il entre en lutte avec lui-même, afin qu'il arrive à la conscience de sa liberté et qu'il l'affirme et en prouve la réalité effective en faisant cesser la discorde. En effet, nous n'arrivons à la conscience de la liberté, — qui n'est après tout que liberté de choix, — et nous ne pouvons y arriver que dans et par l'acte au moyen duquel nous prenons une décision entre deux impulsions opposées. Celui qui n'a jamais accompli un acte de ce genre et qui n'a pas acquis la conscience de l'avoir accompli, celui-là ne peut connaître la liberté.

Mais il résulte de tout cela que le sentiment religieux et le

sentiment moral se complètent réciproquement. Le premier, comme perception de l'infini, de l'inconditionné au moyen du sentiment est nécessaire, parce c'est de lui que dépend, comme nous l'avons montré, notre connaissance de l'essence, de l'action des choses. Le sentiment de l'obligation est aussi nécessaire, parce que sans lui nous ne pouvons arriver à la conscience de la liberté et de notre être humain, différent de celui des bêtes. Et comme le sentiment religieux, en qualité de sentiment de notre égalité d'essence avec Dieu, implique que nous nous sentons spirituels et libres, au contraire, le sentiment de l'obligation implique un sentiment de l'existence et de l'essence de Dieu. Car il ne peut être imposé une obligation, un but, une règle à la liberté que par celui-là même qui a posé la liberté. Aussitôt donc que le sentiment de l'obligation et le sentiment de la liberté deviennent ensemble conscients, l'obligation est immédiatement sentie comme expression d'une loi, que l'homme ne peut s'être donnée à lui-même, puisqu'elle implique limitation de sa propre liberté. L'existence d'une loi implique l'existence d'un législateur, c'est-à-dire que la perception de l'obligation au moyen du sentiment devient une perception, au moyen du sentiment, d'une excitation, d'une invitation, d'une sommation à la volonté libre (l'avertissement de la conscience morale) dans laquelle l'essence de Dieu, sa puissance et son activité morales se manifestent. De même qu'enfin le sentiment religieux, comme sentiment du désir de l'idéal de toute perfection et partant d'union avec Dieu, se trouve en rapport avec les idées morales du vrai, du bien, du beau, au contraire, le sentiment de l'obligation, qui s'attache immédiatement au contenu de ces idées et qui désigne ce contenu comme ce qui doit être, nous renvoie par cela même à un royaume obligatoire du vrai, du bon et du beau, c'est-à-dire au royaume de Dieu.

Voici donc le résultat de ce qui précède : le sentiment religieux et le sentiment moral, la base subjective de la religion et de la moralité, ne sont pas, il est vrai, absolument identiques, mais les deux sont unies d'une façon aussi immédiate et inséparable que l'essence métaphysique de Dieu et son essence mo-

rale : la première se manifeste immédiatement dans le sentiment religieux, l'autre côté de l'essence divine se manifeste médiatement dans le sentiment moral. Voilà pourquoi les deux se correspondent et se complètent réciproquement et voilà pourquoi ils ne peuvent pas plus se contredire que l'essence divine elle-même ne peut se contredire. Lors donc que, comme le montre l'expérience, la conscience morale n'entre que trop souvent en conflit avec la conscience religieuse (la foi), la lutte ne peut provenir d'un désaccord entre le sentiment religieux et le sentiment moral, mais bien d'un conflit non résolu entre les représentations religieuses et les représentations morales.

En effet, en lui-même, le sentiment religieux comme le sentiment moral n'est justement qu'un sentiment. Il n'est pas, comme tel, contenu immédiat de la conscience. Il ne devient au contraire conscient et il n'acquiert son caractère déterminé pour la conscience que lorsqu'il se distingue d'autres sentiments et d'autres sensations. C'est alors seulement qu'il devient d'abord une perception par le sentiment, la perception d'un affect déterminé de l'âme, d'un effet produit sur elle. Cette perception n'est, à son tour, obtenue que par le sentiment. Il n'en résulte encore, en aucune façon, une vive représentation de l'essence de Dieu, mais simplement la perception qu'il existe. Il en est comme des impressions sensibles dont nous obtenons conscience, nous ne percevons d'abord que l'existence, la présence d'un objet réel, mais sa manière d'être n'est pas encore perçue. Aussi sûr que l'impression sensible ne devient perception et ensuite représentation consciente que quand on distingue l'objet sensible d'autres objets, de même la simple perception de l'existence de Dieu au moyen du sentiment, ne devient une représentation consciente que quand le contenu est distingué de celui d'autres perceptions. Mais, comme nous l'avons montré, ce contenu est double, une perception de l'existence divine et de son essence, et une perception de sa propre essence que l'homme tient de Dieu. Sous les deux rapports, tout reviendra donc à savoir si la distinction aura été faite avec un soin, une exactitude, une sûreté telles que la représentation de l'essence de Dieu et du contenu de la loi morale, soit claire, pré-

cise, adéquate au sentiment religieux et au sentiment moral.

Mais le résultat dépendra aussi beaucoup de la force, de la vivacité du sentiment religieux et du sentiment moral eux-mêmes. Car c'est aussi de cette circonstance que dépendra de nouveau l'exactitude de la perception par le sentiment et celle de son contenu. Or, pour les raisons indiquées, le sentiment religieux, comme le sentiment moral, n'est en lui-même qu'une affection de l'âme, faible et délicate bien qu'intime. Il est plus faible et plus vague que d'autres sentiments dans lesquels se manifestent des mouvements, des excitations concrètes de l'âme, parce qu'il repose sur un caractère général de l'homme. Il arrivera donc aisément que les perceptions religieuses et morales se montreront empêchées, affaiblies, obscurcies par des affections plus puissantes que subira l'âme par suite de ses rapports avec la nature ou avec les autres hommes. Alors aussi la représentation de Dieu et des choses divines sera d'autant obscure, incertaine, inadéquate.

Pour les mêmes raisons, le caractère de la nature entourant l'homme de même que la façon plus ou moins vive ou non dont il la concevra, exercera de l'influence sur la formation et le développement de ses représentations religieuses et morales. C'est, en effet, le monde extérieur et notre propre naturel qui nous fournissent les matériaux pour établir la distinction entre les perceptions du sentiment religieux et celles du sentiment moral. Le sentiment de l'existence de Dieu et de son essence ne peut se distinguer que des perceptions au moyen des sens et des sentiments dans lesquelles se manifestent la manière d'être de la nature et de notre propre naturel. Plus donc la connaissance de la nature, de notre propre être et de leurs rapports aura augmenté en clarté, en profondeur, en étendue, plus aussi notre représentation de Dieu et de ses rapports avec le monde augmentera en précision et en richesse. Le monde, la nature, l'humanité ne sont qu'une grande révélation de Dieu, la révélation primitive, parce qu'ils sont les premiers monuments de son activité créatrice, la toute première expression de sa volonté. Mais cette connaissance de Dieu au moyen de celle de la nature, ne se développera que dans la tendance, dans la forme

qu'aura reçue, la première représentation de Dieu procédée du sentiment religieux. Car lorsque celle-ci se sera formée, les phénomènes de la nature seront vus à sa lumière, elle exercera de l'influence sur les dispositions, les capacités, les penchants de l'homme, sur sa culture intellectuelle et morale. De là cette conséquence : plus les premiers commencements de la science de la nature seront superficiels, incertains, obscurs, plus les désirs, les inclinations de l'homme et l'imagination excitée auront prise sur la représentation de Dieu en formation, parce que Dieu se fait connaître dans le sentiment comme la puissance qui décide de l'heur et du malheur de l'homme. Il en résultera que la représentation de Dieu exprimera une forme, une tournure qui ne reproduira le contenu du sentiment religieux et moral que d'une manière imparfaite, défectueuse. Le mal ne peut être immédiatement corrigé par un accroissement de la connaissance de la nature, de la culture et de la civilisation. La fausse notion de Dieu — la chose est impliquée dans l'idée de Dieu — dominera encore pendant longtemps la culture en progrès et l'intelligence quant à la forme, au contenu et à la tendance. Cette fausse idée de Dieu ira longtemps en se fortifiant et en faisant ressortir ses fâcheuses conséquences jusqu'à ce qu'enfin la religion positive qui en sera résultée se montre en contradiction manifeste avec les sentiments religieux et moraux primitifs.

C'est ainsi, comme l'histoire le montre, qu'il peut se former et se répandre des notions religieuses et morales s'éloignant beaucoup de la vraie idée de Dieu, du contenu vrai de la loi morale. A la vérité, comme l'histoire le montre encore, ces notions fausses finiront par s'affaisser sur elles-mêmes, elles sont condamnées à une ruine inévitable par suite de leur contradiction avec le sentiment religieux et moral. Mais, comme l'histoire le montre encore, une meilleure religion et une morale supérieure ne prévaudront de façon à expulser ou à réformer les anciennes que lorsque le sentiment religieux et moral de nouveau éveillé, éclateront avec une énergie nouvelle. Alors seulement il pourra triompher des idées dominantes qui tout naturellement s'enracinent d'autant plus, qu'à titre de bases

fondamentales, religieuses et morales, elles pénètrent l'existence entière, la vie des familles et des peuples.

Pour triompher ainsi, il faudra que le sentiment religieux reçoive une puissante impulsion. Mais ici l'impulsion ne saurait venir du dehors. Car le sentiment religieux, comme nous l'avons montré, n'a rien à démêler en lui-même avec le monde extérieur de l'expérience extérieure. Il ne saurait non plus procéder du simple travail de la réflexion ou de la spéculation; car si celle-ci peut développer, rectifier, purifier les intuitions religieuses déjà données, elle ne peut en produire de nouvelles, elle ne peut vivifier à nouveau et fortifier le sentiment religieux, source des représentations religieuses et partant de la spéculation religieuse elle-même. Cette impulsion ne peut par conséquent procéder que de l'action divine ou, ce qui revient au même, jaillir des profondeurs les plus intimes de la vie de l'âme. Car la vie intime de l'âme humaine plonge ses racines en Dieu lui-même, justement parce que c'est dans le sentiment religieux et moral. Et, comme de cette source intime de vie, de cette communication immédiate et inconsciente avec Dieu (le μετέχειν τοῦ θείου de l'école socrato-platonicienne) procèdent en dernière instance toutes ces impulsions, ces efforts, ces germes de pensées qui, à titre d'idées historiques et de tendances dirigent le cours de l'histoire et font avancer moralement l'humanité, c'est aussi en elles seulement que le sentiment religieux et moral peut puiser une vie nouvelle, une force et une intimité nouvelles. C'est donc là le siège de cette activité de Dieu éducatrice, révélatrice, de cette direction providentielle de l'histoire humaine, qu'enseignent comme dogme toutes les religions un peu développées. De quelle manière se manifeste-t-elle? Quel est le contenu des révélations qui en procèdent? Sous quelle forme se sont-elles justifiées? On ne peut répondre qu'en consultant l'histoire du monde elle-même et spécialement la marche du développement moral et religieux de l'humanité. Le sentiment éthico-religieux, la révélation immédiate de Dieu *dans* l'esprit humain, n'est que la base indispensable et la condition de cette révélation plus étendue (médiate) faite *à* l'esprit humain. Car, sans cette base subjective, nous serions hors d'état

de reconnaître pour divine une révélation divine donnée, nous ne pourrions pas distinguer la vérité de l'erreur.

Cette démonstration est le point où la morale d'abord et ensuite la philosophie de la religion ont à prendre le fil de l'étude scientifique pour le poursuivre plus loin. Notre tâche finit là où la leur commence.

J.-F. Astié.

DU PROGRÈS DES ÉTUDES THÉOLOGIQUES

EN AMÉRIQUE[1]

On a souvent constaté ici-même que les Etats-Unis sont engagés dans une évolution théologique bien marquée et pleine de promesses. Les preuves à l'appui de ce fait réjouissant n'ont pas été mises sous les yeux de nos lecteurs aussi souvent que nous l'aurions voulu. En voici cependant une trop caractéristique pour être passée sous silence : nous avons entre les mains une *Revue* exclusivement consacrée à des travaux d'exégèse et de littérature biblique. Ce journal est lui-même l'organe d'une société de théologie ayant des réunions périodiques dans diverses villes, en vue de discuter les questions à l'ordre du jour. La formation de cette société a été motivée par la considération « de la faiblesse et des maux résultant pour l'Eglise de nos jours, du fait que l'ignorance des saintes Ecritures est très répandue *même parmi les prédicateurs chargés d'annoncer l'Evangile.* » Voilà certes un aveu bon à recueillir : il nous vient d'un pays où la Bible est censée plus honorée que partout ailleurs. On l'honorerait donc d'autant plus qu'on la comprendrait moins?

Naturellement une société de ce genre ne pouvait être viable qu'à condition d'admettre dans son sein la plus grande variété d'opinions. C'est ce que les Américains ont fort bien compris. Aussi leur *Bulletin* se borne-t-il à publier les travaux ayant une valeur par eux-mêmes, sans encourir aucune responsabilité pour les opinions exprimées.

[1] *Journal of the Society of Biblical literature and Exegesis*, including the papers read and Abstract of Proceedings for June and December 1882.

Voici un paragraphe qui semble indiquer dans quelle direction le vent souffle. A l'occasion d'une prophétie d'Ezéchiel, (celle des neuf derniers chapitres) non accomplie et non *accomplissable* à l'avenir, l'auteur ajoute : « Généralement il est difficile de dire qu'un état de choses quelconque ne puisse pas se réaliser à l'avenir ; mais il y a des traits de la prophétie — et des traits d'un caractère nullement secondaire ou accidentel — qui nous autorisent à déclarer positivement que leur accomplissement littéral serait en complète contradiction avec la révélation divine. Quand on se rappelle les relations entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il est de toute impossibilité d'admettre que les sacrifices d'animaux puissent jamais être rétablis par l'ordre de Dieu. Et on peut ajouter, qu'il est également impossible de supposer que l'Eglise de l'avenir, progressant dans la liberté en laquelle elle a été établie par Christ, « puisse jamais revenir aux faibles et misérables éléments du judaïsme. » Voilà donc que les descendants des puritains, après avoir confondu plus que personne les deux économies, se disposent à nous devancer au royaume des cieux, c'est-à-dire dans une conception vraiment spiritualiste des problèmes eschatologiques ! Tandis que des personnes, desquelles on serait en droit de mieux attendre, mettent une certaine affection, et de l'insistance à réchauffer toutes les rêveries du piétisme, amusant ainsi leurs ouailles en attendant que bien et duement bercées, elles se réveillent dans le darbysme, les Américains semblent entrevoir les conséquences inévitables que doit avoir une conception de l'autorité morale et spirituelle de l'Ecriture, acceptée avec franchise, courage et conséquence. Ces fables tant de fois démenties par les faits, et contraires à tout l'esprit de l'Evangile, continueront-elles donc à servir d'amusette à nos modernes pères de l'Eglise, alors que les Américains auront déjà cessé d'en vouloir? Il n'y a pas de pierre de touche plus sûre pour savoir si un homme appartient au passé ou à l'avenir, au spiritualisme chrétien ou au judaïsme, que de lui demander ce qu'il pense donc du rétablissement d'Israël, espèce de république universelle par l'intermédiaire de laquelle Jésus-Christ, devenu un vulgaire conquérant tel que le rêvaient les contemporains ses adversaires, rangerait sous son sceptre de fer tous les peuples de la terre, grâce à une stratégie irréprochable,

de droit divin, une provision inépuisable de canons Krupp et de fusils à aiguille, en attendant mieux. Comment ne pas rougir en voyant des gens d'esprit, dit-on, de prétendus novateurs d'un caractère chrétien incontestable, réchauffer de pareilles monstruosités et les présenter comme le pain des forts? Un pareil divorce du bon sens et de la piété ne saurait que rejeter dans l'indifférence les hommes qui réclament, suivant le précepte apostolique, que la science soit ajoutée à la foi.

On nous annonce, dans le programme des futurs travaux de la société de théologie américaine, qu'il sera donné une explication de l'allusion faite par saint Paul Romains IX, 21 à la parabole du potier. Il est probable que cette discussion fournira aux membres de la société une bonne occasion de prendre position dans la question de l'ultra-calvinisme que les Américains répudient pour le moment à qui mieux mieux. Ils sont si bien revenus de la doctrine qui faisait prédominer la souveraineté divine au point d'enlever à l'individu tout caractère d'agent vraiment libre qu'ils publient des articles et cela dans des journaux populaires, sur les devoirs, les obligations de Dieu envers l'homme!

L'Amérique protestante s'est donc remise en marche : on a recommencé à étudier d'une façon indépendante et sérieuse.

La nature des travaux publiés indique assez bien l'esprit qui doit régner dans cette société de théologie. Les uns se rapportent aux vieilles controverses du passé qu'on examine de nouveau, à la lumière de la science moderne. Ainsi il y a deux articles sur le fameux passage, Romains IX, 5 : *Desquels sont les pères, et desquels selon la chair est descendu Christ, qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement.* Amen. Un premier collaborateur, le professeur Timothée Dwight, se plaçant avant tout sur le terrain philologique et grammatical pour ne se demander que plus tard si la christologie de saint Paul lui permettait d'appeler Christ « Dieu sur toutes choses béni éternellement, » arrive à défendre la traduction vulgaire qui voit dans ce passage une affirmation de la divinité de Christ. Mais l'auteur est obligé d'avouer que ce serait alors, d'après l'assertion de ses adversaires, l'unique passage dans lequel saint Paul aurait donné à Christ le titre de Dieu. Il cherche donc à établir que ce titre serait donné à Christ dans d'autres pas-

sages : Actes X, 28 ; Tite II, 13. Si les écrivains sacrés, ajoute M. Dwight, ne donnent pas plus souvent à Christ le nom de Dieu, tout en reconnaissant qu'il y a droit, c'est que l'affaire essentielle pour eux était de le faire recevoir comme Sauveur, cet homme dont ils avaient été les disciples et qu'ils avaient vu montant au ciel après sa résurrection. « La question de savoir s'il était oui ou non Dieu, si importante qu'elle fût en elle-même, était à ce point de vue-là secondaire et subordonnée. »

Le second collaborateur, le professeur Ezra Abbot de Cambridge, Massachusetts, dans un travail subséquent et plus étendu, soutient l'opinion contraire. Son point de départ est la christologie paulinienne : L'apôtre des gentils étant incontestablement subordinatien ne peut avoir appliqué à Christ un titre qui, dans sa dogmatique bien connue, ne devait convenir qu'au Père.

Cette controverse paraît avoir été provoquée par la circonstance que, tout en maintenant l'ancienne traduction, la nouvelle version anglaise a reconnu la possibilité de quelques autres qu'elle a mises à la marge.

Tout en révisant les vieilles controverses du passé, les membres de la société américaine de théologie ont l'œil ouvert sur les grands débats du jour. Il faut savoir que bien qu'on discute encore sur la question de l'origine mosaïque du Pentateuque, le public de l'Eglise est beaucoup plus au courant du problème que partout ailleurs, même qu'en Allemagne. C'est que dans cette grande république tout se fait pour le peuple, sinon par le peuple. On ne craint donc pas de mettre les fidèles au courant des problèmes scientifiques les plus nouveaux et les plus épineux. Le contraste est des plus frappant avec ce qui se passe dans notre vieille Europe. Tandis que les journaux bien pensants qui ont l'oreille du public, se gardent soigneusement de troubler la quiétude de l'abonné, en lui mettant sous les yeux ce qui pourrait déranger de vieux préjugés théologiques tenus pour articles de foi, les journaux américains sont d'une indiscrétion sans bornes. Il ne saurait y avoir pour eux une doctrine secrète, inavouée, ailleurs qu'entre amis, à huis clos, entre la poire et le fromage. Ainsi, le grand public de l'Eglise a été tenu, semaine par semaine, au courant de la curieuse évolution qui s'est accomplie chez Delitzsch à l'occasion du Pentateuque.

Fallait-il que ces Yankees eussent pris feu, puisqu'on crut devoir leur servir jour par jour le bulletin de cette maladie théologique qui transformait peu à peu un conservateur bien connu, un vieillard, en jeune homme criant sur les toits ce qu'il croit être la vérité, sans se préoccuper des conséquences !

Ce n'est pas tout. Ces démocrates religieux et indépendants ont un étrange besoin de juger de tout par eux-mêmes. Et voilà que les Eglises prenant parti à leur tour, il s'est tout naturellement ouvert une espèce de tournoi entre les diverses revues de théologie. Chaque parti a choisi naturellement les plus fines lames, ses Horaces et ses Curiaces. Avant toutefois d'en venir au fameux « qu'il mourût » un des plus braves champions avait rendu les armes : un des élus chargé de défendre les vues traditionnelles déclarait avoir été vaincu et convaincu par les arguments de ceux qu'il avait mission de combattre.

Curieux peuple que ces Yankees, ces adorateurs du dollar, ces utilitaires, pères nourriciers de ce qu'on appelle avec tant de dédain l'américanisme ! Chez nous on en est à mettre en tragédie les querelles d'Abélard et de ses adversaires. Et grâce au nom de l'auteur et à son talent, Héloïse aidant, cela ne réussit pas trop mal : nous vivons du passé. En Amérique, on renouvelle les tournois scolastiques du cloître Notre Dame, seulement devant des centaines de mille d'abonnés qui suivent avec anxiété les péripéties du combat. Que nos sages du vieux monde sont donc plus rassis et revenus de toutes ces subtilités ! Les actualités ne sauraient exister pour eux. Tout aux soins de dire leur messe ou de confesser, ils ne sauraient prêter l'oreille à ces querelles de moines. N'ont-ils pas la vérité, la doctrine vraie, une fois pour toutes donnée aux saints ? A quoi bon perdre son temps autour du malade baignant dans son sang sur le chemin de Jéricho : il ne saurait y avoir une minute à perdre, quand on est absorbé par le soin de maintenir dans l'ignorance finale le reste qui s'en va mourir. A quoi bon se tant tourmenter ? Nos pessimistes du piétisme ont jeté le manche après la cognée. Jésus-Christ n'est-il pas à la porte se disposant à accomplir à main forte et à bras étendu ce que ses disciples se déclarent incapables de faire par des méthodes religieuses et morales ? La devise de ceux qui se donnent

spécialement pour les croyants, les gens du mouvement, paraît être le mot bien connu : après nous le déluge ! Cette tactique enleva à Rome la moitié de l'Europe au XVIe siècle. Hélas ! nous n'avons plus autant à perdre !

Mais, revenons à nos Yankees, gens pratiques, s'il en fut. Il ne leur vient pas à l'esprit que la ferveur religieuse puisse se maintenir aux dépens de la lumière. Notre revue américaine discute donc les questions brûlantes se rapportant à l'Ancien Testament. Comme la conspiration du silence ne saurait être admise dans une démocratie éminemment bavarde, on entend toutes les cloches. Il y a aussi deux articles à propos d'Ezéchiel qui paraît jouer un rôle décisif, quand il s'agit de régler la date de la rédaction définitive du Pentateuque. Dans un article sur « Ezéchiel et la loi, » le professeur Gardiner arrive à la conclusion suivante : « Ce prophète ne se trouve sur aucun point de la ligne de développement entre ce qui a existé avant et ce qui est venu après lui. Et cependant on veut nous faire admettre que la loi lévitique n'aurait existé avant lui que d'une façon très imparfaite et chaotique, que c'est lui qui aurait donné l'impulsion pour son développement et que, dans l'espace de quarante ans, le système presque achevé fut accepté par la nation comme si c'eût été son antique loi. Ce qu'on nous demande est au-dessus de nos forces. »

Voici un passage d'un autre article, toujours dans le même numéro. L'auteur, le professeur C.-H. Toy dans un travail : « l'*Elément babylonien dans Ezéchiel* » ne craint pas de constater les emprunts que les Juifs, en matière de cérémonies et de culte, peuvent avoir faits aux peuples environnants : « Il vaut la peine de se demander si après l'exil la pensée d'introduire le meilleur système légal, ne fut pas provoquée, amenée à maturité par la vue du système ecclésiastique du peuple au milieu duquel vivait Ezéchiel. Nous avons déjà montré qu'il y a raison de croire qu'il fut en relations intimes avec ces peuples, qu'il eut l'occasion de constater leurs usages, qu'il peut fort bien avoir admiré, honoré cette nation dont le roi redouté était dans les mains du Dieu d'Israël un instrument si puissant pour réaliser ses desseins. Dans ces anciens temps, les Juifs n'étaient pas comme depuis, opposés à la pensée de faire des emprunts à leurs voisins. A

l'époque d'Ezéchiel le culte babylonien n'était pas seulement fixé, mais consigné dans des livres. Les nombreuses et splendides cérémonies, les sacrifices, l'interprétation des augures, la célébration des fêtes des dieux réclamaient les soins assidus d'une armée de prêtres, soutenu par les dons volontaires des fidèles et par les revenus de terres attenantes aux temples. C'était là une organisation religieuse de beaucoup plus avancée que celle qui existait à cette date en Israël ; rien d'étonnant donc que le prophète, après avoir pris connaissance d'une organisation religieuse si parfaite, ait éprouvé le besoin de doter son peuple de quelque chose de pareil. »

.... Il est à peine nécessaire de remarquer que des emprunts de ce genre ne sauraient en rien porter atteinte à la vraie originalité religieuse d'Israël. La nation coula les matériaux ainsi obtenus des divers peuples dans le creuset de ses propres pensées; elle mit ainsi au jour des idées, dont l'histoire du monde s'est chargée de montrer la supériorité sur celle de Babylone. Retracer la genèse des formes et des idées religieuses du judaïsme, c'est suivre les directions mêmes de Dieu qui a fait des Juifs les instituteurs religieux du genre humain, appelés à préparer les sentiers pour Jésus de Nazareth. Peu importe la semence, le sol dans lequel elle a été jetée, le fruit n'en a pas moins été la création du divin auteur de toutes choses, des mains duquel les expériences d'Israël ont reçu une forme appelée à exercer une grande influence éducatrice sur la race entière. »

Et voilà comment on sait raisonner dans un pays que quelques personnes affectent parfois de nous présenter comme à peine né à la civilisation. Qu'on se le dise, ils finiront par nous battre en tout, même en théologie. Comment en douter en voyant que dans nos pays français, nous en sommes encore à braver le bon sens en nous débattant dans les conceptions les plus bizarres du matérialisme religieux ? Personne, c'est entendu, ne croit plus à l'inspiration plénière. Essayez cependant de déclarer que les prescriptions cérémonielles les plus délicates du Lévitique qui sentent l'hygiène et une civilisation déjà corrompue n'émanent pas de Moïse lui-même, qui les aurait reçues de Dieu comme autant d'articles d'une dogmatique infaillible, et vous verrez l'accueil qui

vous sera fait dans les cercles bien pensants qui passent pour les forteresses de la saine doctrine! Il y a deux ou trois ans, ne nous a-t-on pas présenté la plus ingénieuse explication du passage: le sabbat est fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat? Il fallait entendre par là que le sabbat aurait été donné d'institution divine à l'humanité entière, à *l'homme générique* et non pas aux Juifs? Il faut avoir vraiment un esprit mal fait et chagrin pour remarquer de pareilles monstruosités exégétiques. Elles courent les rues, elles s'étalent avec complaisane, on les débite encore dans les instructions de catéchumènes, jusqu'à ce que l'âge de raison arrivant, la jeunesse ne prenne plus au sérieux une religion qui lui est donnée comme solidaire de pareilles fantaisies. Il suffit qu'une rêverie quelconque passe pour l'idée la plus pieuse, aussitôt des personnes, qui dans d'autres domaines ne manquent ni de bon sens, ni d'indépendance, se croyent obligées de faire effort pour admirer. C'est quelque chose, sans doute, que de faire de la théologie, c'est-à-dire que de chercher à se rendre compte de ses convictions religieuses comme il convient à des personnes intelligentes, mais autant vaut s'en passer et retourner franchement à la foi du charbonnier dès que, à l'occasion, et dans la vie pratique, on oublie subitement qu'on en a fait tant soit peu. Il y a quelque chose de profondément humiliant à la pensée que le protestantisme va se transformant de Berlin aux derniers confins du Far-Ouest américain, sans qu'on ait l'air de s'en douter dans nos pays français qui exercèrent jadis une influence si décisive sur la fixation du type dogmatique du XVIe siècle. Et voilà où nous a conduits l'orgueilleuse humilité de ces conducteurs spirituels qui ne peuvent faire allusion aux grands problèmes du jour sans rendre grâce à Dieu de ce qu'ils ne sont pas théologiens! Les fidèles épigones du paganisme battant en retraite devant le christianisme triomphant, firent preuve de plus d'intelligence, de courage, et lâchons le mot, de vraie piété, que les hommes, si nombreux parmi nous qui, drappés dans un dédain superbe, croyant devoir faire bonne mine à mauvais jeu, ne veulent pas s'avouer que l'édifice dogmatique qu'ils prétendent étayer branle sur ses fondements. Quand finira-t-on par s'apercevoir au genre, au ton, à l'esprit de nos prédicateurs, qu'on fait autour d'eux de l'exégèse

scientifique, impartiale, produisant des résultats pratiques et qu'on se doute des questions critiques qui surgissent de toutes parts ? Si la religiosité courante ne s'épure et ne se rectifie, il se creusera toujours plus un profond abîme entre les hommes intelligents qui resteront religieux et la multitude qu'on entretiendra dans la superstition de la vieille théologie. Ce serait là pour quelques-uns recourir d'une façon tacite à l'expédient antichrétien des deux doctrines.

Y A-T-IL ENCORE UN PRINCIPE

ET UNE GARANTIE DE LA MORALE ?

M. Renouvier dans la *Critique philosophique* (Paris 1882 et 1883) a établi comme principe de la morale la *justice* dont la règle est l'adage latin : *Suum cuique*, c'est-à-dire : « Rendez à chacun ce qui lui revient. »

Mais ce principe peut aboutir à la misanthropie de l'Alceste de Molière qui ne pensait qu'aux égards que le monde lui devait et non à ce qu'il devait lui-même aux autres.

Ou bien si l'on se tient au précepte : « Faites aux autres ce que vous voulez qu'on vous fasse à vous, » la justice n'explique pas les *devoirs envers nous-mêmes*, principalement ceux de la chasteté, de la tempérance et de la conservation de la vie donnée à chacun jusqu'au terme qui lui est assigné par celui qui lui a accordé cette vie.

On a voulu y suppléer par la considération de l'idéal de l'humanité qui veut que chacun s'efforce de l'accomplir (*Critique philosophique*, pag. 2). Mais cette idée s'élève au-dessus de celle de la *justice rétributive* qui d'ailleurs est plutôt *négative* que positive et s'exprime dans l'axiome : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-mêmes. » C'est la justice proprement dite ou *civile* que l'état a mission de réaliser et faire respecter.

Enfin la justice ne pousse pas au sacrifice de soi-même, n'engage pas à supporter les injures, encore moins à les pardonner, car sa règle est celle du talion : « Œil pour œil, dent pour dent. » Elle peut même jeter dans des aberrations criminelles et signalées par cet autre adage : *Fiat justitia, pereat mundus*. « Périsse plutôt le

monde que le principe regardé comme celui de la justice humaine. » Une idée abstraite de cette justice ou du salut public peut arriver, comme dans la première révolution française, à sacrifier froidement, à la Robespierre, des milliers d'hommes en les envoyant à la guillotine ou les noyant dans des « baptêmes révolutionnaires. »

C'est pour corriger cette notion inhumaine de la justice que le langage sémitique a identifié cette dernière avec la *miséricorde* qui réclame pour le prochain les mêmes égards, les mêmes sentiments qu'on voudrait voir exercés vis-à-vis de soi-même.

Avec ce point de vue, l'on quitte le domaine de la froide raison qui s'exprime dans l'idée abstraite de la justice, et l'on entre dans la région du sentiment ou du cœur où règne l'*amour* comme le Philinthe de Molière l'a représenté vis-à-vis du misanthrope et comme M. Charles Secretan l'a fait valoir contre M. Renouvier.

Ce sentiment érigé en principe se rapporte d'abord à *Dieu* qui en est l'auteur. Par notre rapport à Dieu qui est l'amour en personne, nous sommes amenés à regarder notre corps que nous tenons de lui, comme un temple dans lequel ne doivent pas régner en démons les passions charnelles, mais bien le Saint-Esprit. Là il n'y a plus de place pour ces pensées et imaginations impures qui poussent plus vite qu'on ne le croit à des actions d'impureté. Là on ne pense plus à détruire soi-même par la débauche ou par le suicide ce temple dans lequel Dieu a fait habiter un esprit destiné à la perfection et à une immortalité bien heureuse. C'est ainsi que les *devoirs envers nous-mêmes* découlent du principe de l'amour de Dieu ou de la reconnaissance pour ses bienfaits

Mais celui qui aime le Père, doit aussi aimer les frères qu'il lui a donnés. Il remplira tous les devoirs de la justice humaine mais plus que ces devoirs, il sera capable de leur faire du bien, de leur pardonner le mal qu'ils lui ont fait, de prier pour des ennemis. (Rom. XIII, 8.)

L'amour seul, non la justice, est capable de tout supporter, de tout croire, tout espérer, tout souffrir (1 Cor. XIII, 17).

Mais, dit-on, l'*amour peut se tromper* comme la justice. N'a-t-on pas vu que l'Eglise, en prétendant vouloir le bien spirituel, le salut des hérétiques, les a voués au feu ?

Ici il faut faire valoir la considération que si Dieu ne veut sauver

personne malgré lui, ni l'Eglise, ni un individu ne doit vouloir procurer le bien de quelqu'un contre sa volonté. La *liberté* du prochain est la limite à laquelle doit s'arrêter l'amour. Si notre amour n'obtient du prochain rien de son gré, notre tâche d'action sur lui est finie ; nous ne pouvons plus que prier que Dieu mette fin à son aveuglement ou à son endurcissement.

Cette réserve faite, l'amour ne peut exercer qu'une influence bienfaisante, c'est par l'amour que nous pouvons tendre à la *perfection* de celui qui est l'amour même.

C'est là en vérité ce que la philosophie de la morale indépendante de toute religion a nommé le système de l'*altruisme*, à savoir de l'égard aux autres, système destiné à remplacer celui de l'égoïsme ou du combat pour l'existence.

Mais cet altruisme est condamné à rester stérile, ne pouvant pas produire le bien qu'il promet, car il en fait tarir la source puisqu'il ne veut pas remonter au ciel d'où découle la source de l'amour.

La rage des anarchistes et dynamitomanes qui éclate partout où l'on renie le christianisme, ne prouve que trop que les principes de l'Evangile sapés ou ébranlés, aucune philosophie, ni matérialiste, ni idéale, ne parviendra à soutenir ou à rétablir la moralité compromise et que le vieil Evangile seul est en état de sauver la société et la civilisation menacées par l'athéisme moderne.

E. DE M.

BULLETIN

THÉOLOGIE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

De la seconde édition de la REAL-ENCYKLOPÆDIE, dirigée, depuis la mort de MM. Gustave Plitt et J.-J. Herzog, par M. Albert Hauck, professeur à Erlangen, ont paru en dernier lieu les livraisons 107 et 108. Elles forment les pages 465 à 624 du XIe volume. — Principaux articles : *Perikopen*, par Ern. Ranke. — *Petersen*, le mystique, par Wagenmann. — *Petrus*, l'apôtre Pierre et les épîtres de Pierre, par F. Sieffert. — *Pfarre*, paroisse, par Meier. — *Pfingsten*, pentecôte chrétienne, par O. Zœckler ; juive, par von Orelli. — *Pflicht*, devoir, par K. Burger. — *Philipp*, le landgrave de Hesse, par Klüpfel. — *Philippi*, Ferd.-Adolphe, le dogmaticien de Dorpat et de Rostock, par Ferd. Philippi fils. — *Philippisten*, l'école mélanchthonienne, par Landerer, revu par Wagenmann. — *Philister* (à suivre).

La dix-septième livraison du HANDWŒRTERBUCH DES BIBLISCHEN ALTERTHUMS, de Riehm, pag. 1537 à 1632, renferme entre autres les articles suivants : *Stamm* (tribu), *Sterne*, *Stiftshütte*, *Strafrecht*, *Sündflut*, *Tag*, *Taufe*, par l'éditeur. — *Stephanus* (Etienne), par M. Beyschlag. — *Strassen*, *Tanz*, par M. Kamphausen. — *Succoth-benoth*, *Susan*, *Thammuz*, par M. Schrader. — *Sündopfer*, par M. Delitzsch. — *Synagogen*, *Synedrium*, par M. Schürer. — *Syrien*, par M. Hertzberg. La livraison se termine

par un long article, encore inachevé, sur le *temple de Salomon*. — Cet excellent dictionnaire biblique, commencé en 1875, approche ainsi de sa fin. Il n'a rien perdu à paraître avec une certaine lenteur et les souscripteurs ne songeront guère à se plaindre si, dans le cours de sa publication, il a pris des dimensions qui dépassent sensiblement les prévisions du prospectus. Celui-ci, en effet, annonçait un volume de 900 à 1000 pages au plus. — N'oublions pas de dire que le texte continue à être accompagné de bonnes illustrations.

Une publication qui avance plus rapidement, c'est l'édition allemande d'un magnifique ouvrage illustré sur la Palestine, qui a paru en Angleterre avec le concours de MM. Wilson, Tristram, Warren, Conder, etc. et dont une édition française a été publiée par les soins de M. Guérin. Elle a pour titre : PALÆSTINA IN BILD UND WORT. Les illustrations, au nombre de plus de 600, dont 40 gravures hors texte, sont l'œuvre d'artistes anglais qui ont visité *ad hoc* les pays bibliques. Quant au texte, il n'offre pas une simple traduction de l'original anglais. Celui-ci a été refondu de main de maître par M. Georges Ebers, l'auteur du bel ouvrage analogue sur l'Egypte, qu'a édité la même maison (Ed. Hallberger, à Stuttgart) et que M. Maspero a mis à la portée du public français. M. Ebers s'est associé M. Hermann Guthe, le rédacteur de la Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. Soit dans le texte, soit dans les notes qui lui font suite, il a été tenu compte des derniers travaux de la science allemande, en particulier de ceux que M. Guthe a dirigés en personne pendant un séjour de plusieurs mois à Jérusalem. L'ouvrage complet formera deux splendides in-folio. Le premier, de plus de 500 pages, a paru en 29 livraisons à 1 marc $^1/_2$. Il nous conduit de Jérusalem et du nord de la Judée jusqu'à Baalbek, en passant par la Samarie, la Galilée, l'Hermon, Damas, Palmyre et le Ouaddi Barada. On y a joint une excellente carte dressée par M. Guthe et un beau plan de Jérusalem. Du second volume qui comprendra, outre le reste de la Palestine, la presqu'île sinaïtique et le pays de Goshen, nous avons sous les yeux les cinq premières livraisons : le Liban et la côte, depuis Tripoli jusqu'à Akko. Ce livre est de ceux

qui captivent le lecteur cultivé tout en répondant aux justes exigences du spécialiste.

M. D. Chwolson, professeur à l'université de Saint-Pétersbourg, vient de publier un CORPUS INSCRIPTIONUM HEBBAICARUM, de XVIII et 528 colonnes de texte, avec 4 planches photo-lithographiques, 2 planches phototypiques et une *tabula scripturæ hebraicæ*, cette dernière autographiée par M. Euting, professeur à Strasbourg. Cet ouvrage doit le jour à une polémique des plus vives qui s'est engagée entre M. Chwolson, d'une part, et MM. Harkavy, de Saint-Pétersbourg, et Herm. Strack, actuellement à Berlin, d'autre part, à l'occasion des « trouvailles » du karéen Firkowitsch, et spécialement au sujet d'un certain nombre d'épitaphes du cimetière juif de Tschoufoutkalé, en Crimée. Dans le but d'établir, contrairement à l'opinion de ses adversaires, l'authenticité et la haute antiquité de ces épitaphes, le savant académicien israélite de Saint-Pétersbourg s'est livré à une étude minutieuse de toutes les inscriptions et épitaphes en écriture *carrée* qui sont parvenues à sa connaissance, ainsi que d'un choix de manuscrits hébreux du IXe au XVe siècle. Sur la base de ces documents, il essaie de reconstruire une histoire de l'origine et du développement de l'alphabet dit carré. Cet alphabet dériverait, non de l'écriture *égypto-araméenne*, mais — de même que les alphabets palmyréen, hauranien et nabatéen — de la *vieille* écriture araméenne. Ses premières origines remonteraient jusqu'au temps d'Esdras, tandis que certaines lettres ne se seraient fixées définitivement sous leur forme actuelle qu'au VIIIe ou même au IXe siècle. (Voir col. 410 sqq.; comp. 405.) Quoi qu'il en soit de cette théorie, dont il appartient aux experts en paléographie sémitique de discuter la valeur, il ressort du travail de M. Chwolson que s'il s'est prononcé pour la haute antiquité de quelques-unes des épitaphes juives de Crimée, ce n'a pas été sans de plausibles raisons. Il a rendu, en tout cas, un bon service aux hébraïsants en publiant les planches qui accompagnent son trop long plaidoyer. M. Euting, de son côté, s'est acquis un nouveau titre à notre reconnaissance en y joignant un vaste tableau (1 mètre 65 environ de largeur sur 30 centimètres de haut) qui permet

de suivre les évolutions de l'écriture hébraïque depuis l'an 890 avant Jésus-Christ (stèle de Mésa) jusqu'à l'an 1515 de notre ère (manuscrit en caractère rabbinique du British Museum). Nous regrettons seulement qu'il n'ait pas encore pu y faire figurer les lettres de l'inscription de Siloé, si savamment discutée par M. Kautzsch, dans la Revue de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine.

Récemment est sortie de presse la dernière livraison de la troisième édition, revue et considérablement augmentée, du DICTIONNAIRE BIBLICO-THÉOLOGIQUE DE LA GRÉCITÉ DU NOUVEAU-TESTAMENT, de M. Hermann Cremer, professeur à Greifswald. La première édition de cet utile et intéressant lexique remonte à 1866-1868. L'auteur l'avait déjà amélioré et complété en 1872. Peut-être aurait-il dû profiter du présent remaniement pour rendre l'ouvrage plus entièrement conforme à son titre, en élaguant certains articles qui seraient fort bien en place dans une *Clavis philologica* du Nouveau Testament, mais ne rentrent guère dans un *biblisch-theologisches Wœrterbuch.* — Quand aurons-nous un ouvrage analogue sur la terminologie de l'Ancien Testament, où seraient analysés avec le même soin, et d'après une méthode si possible encore plus historique, le sens et l'usage des mots *émeth*, *khèsed*, *kipper*, des dérivés de ÇDQ, QDSh, etc., etc. ?

Plusieurs ouvrages importants ont paru récemment en *seconde* édition et plus ou moins remaniés.

C'est d'abord l'excellent *Commentaire* de M. Dillmann *sur la* GENÈSE. L'auteur a voué une attention particulière à la critique du texte ; il a tenu grand compte, spécialement dans l'explication des onze premiers chapitres, des nouvelles lumières fournies par les découvertes faites depuis 1875 dans le champ de l'histoire et de la géographie anciennes ainsi que des religions et littératures des peuples sémitiques [1] ; il a enfin soumis à une revision géné-

[1] Signalons à ce propos la monographie du même auteur sur *la provenance des traditions des Hébreux sur l'histoire primitive,* qui a paru dans le compte-rendu des séances de l'Académie des sciences de Berlin, de 1882. M. Dillmann repousse l'opinion d'après laquelle ces traditions auraient passé des Babyloniens aux Israélites à l'époque de l'exil.

rale les résultats précédemment acquis en ce qui concerne la distinction des sources mises à contribution par l'auteur de la Genèse (resp. du Pentateuque).

Ensuite le *Commentaire* de M. Keil sur le LIVRE D'EZÉCHIEL. L'auteur s'étend assez longuement, dans l'introduction, sur la nouvelle hypothèse d'après laquelle Ezéchiel serait le vrai père du judaïsme et, indirectement, l'inspirateur la législation dite sacerdotale du Pentateuque. Inutile de dire que M. Keil repousse de toutes ses forces cette conception adoptée par un autre commentateur récent de ce livre. (M. Smend, 1880.) A propos des chap. XL-XLVIII, il examine à fond la question de l'accomplissement de ce tableau prophétique et se prononce catégoriquement contre le système du littéralisme judaïsant, c'est-à-dire contre l'idée de la réintégration du peuple juif, converti à Christ, dans le pays de ses pères et du rétablissement de Jérusalem et du temple comme centre du royaume de Dieu sur la terre. Le théologien luthérien se montre plus affirmatif, sur ce point, que ne le sont les auteurs neuchâtelois de la *Bible annotée*, dans leur IXe fascicule, le troisième du second volume, comprenant la fin du livre d'Ezéchiel. Ceux-ci, en effet, tout en admettant que le temple décrit par le prophète de l'exil n'est qu'un symbole emprunté aux « formes du passé, » pour figurer l'habitation parfaite de Dieu sur la terre, penchent visiblement pour l'idée de la restitution future de Jérusalem et de la Terre-sainte « à leur légitime propriétaire. » Ils ajoutent, à la vérité, que « cet Israël restauré ne sera pas là pour lui seul, » mais qu'il « deviendra le modèle des autres nations, qui marcheront à sa lumière. » (Voy. pag. 231 sqq.)

M. Schrader a réédité son livre bien connu, et largement exploité, sur LES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES ET L'ANCIEN TESTAMENT[1]. La disposition générale de l'ouvrage est demeurée la même. L'auteur lui a conservé le caractère d'un commentaire assyriologique sur l'Ancien Testament. Mais le texte s'est enrichi de tous les résultats des déchiffrements et des discussions de ces dix dernières années. Aussi, de 385 qu'il était en 1872, le nombre des

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie* de 1873, pag. 289-304.

pages est-il monté à 618. Il est intéressant de comparer l'interprétation que M. Schrader donne du mythe cosmogonique chaldéen avec celles de MM. Oppert (dans l'appendice à l'Histoire d'Israël de M. Ledrain) et F. Lenormant (dans le premier volume de ses Origines de l'histoire). Le récit babylonien du déluge, tiré du poème d'Izdoubar, fait le sujet d'un *excursus* ayant pour auteur M. Paul Haupt, l'un des disciples de M. Schrader. Sans entrer ici dans les détails, remarquons que M. Schrader maintient dans sa nouvelle édition l'identité de Tiglat-Piléser et de Phoul (2 Rois XV, 19), le contemporain de Ménahem d'Israël et d'Azaryah (Ozzias) de Juda, de même que l'identité de l'Azaryah biblique et de l'Azriyahou (Açouriyahou) des inscriptions. Il persiste en conséquence à penser que la chronologie biblique, pour les temps qui ont précédé 722 (prise de Samarie), comme pour les années suivantes, doit être rectifiée d'après les annales assyriennes [1]. En fait de corrections apportées à la première édition, nous n'en signalerons qu'une, qui tend à faire disparaître un désaccord que M. Schrader avait cru devoir statuer entre l'historiographie biblique et les données fournies par les cunéiformes. Il semblait résulter des inscriptions provenant de Sanchérib et d'Asarhaddon que, même *après* la prise de Samarie par Sargon, il y eut encore des rois de Samarie. Mais il paraît maintenant établi par un texte parallèle, découvert depuis lors, que le nom de ville *Ousimourouna*, qu'on avait identifié avec l'hébreu *Shomron*, doit se lire *Samsimourouna*, qui n'a rien de commun ni avec Shomron ni avec *Samirina*, forme ordinaire du nom de Samarie dans les textes cunéiformes. Au reste, M. Schrader avait déjà publié cette rectification en 1881 dans un article du *Handwœrterbuch* de M. Riehm. (Article *Samaria in den assyrischen Inschriften*.)

La Théologie de l'Ancien Testament de Œhler, que M. H. de Rougemont a rendue accessible à notre public théologique français

[1] Comp. dans la *Revue* de 1879 le compte rendu, par M. Lucien Gautier, de l'ouvrage publié par M. Schrader en 1878 (*Keilinschriften und Geschichtsforschung*), en réponse aux attaques de M. A. de Gutschmid.

*

et qui a eu, en outre, les honneurs d'une traduction en anglais et en hollandais, reparaît également dans une nouvelle édition. L'un des fils du défunt s'est chargé de revoir cette œuvre posthume, publiée il y a dix ans par son frère. Le travail de revision a consisté essentiellement à retrancher ou à raccourcir une partie des notes, d'un caractère plutôt archéologique, qui faisaient suite au texte des différents paragraphes, à ajouter des renvois aux ouvrages qui ont paru depuis la mort de l'auteur, et à remanier çà et là, mais discrètement, le texte lui-même pour le mettre mieux en harmonie avec l'état actuel des questions. Ces modifications ne changent rien au fond même de l'ouvrage. On n'éprouve pas, en le lisant sous cette forme rajeunie, le sentiment mélangé que vous cause la lecture de ces livres posthumes qui vont se déformant d'édition en édition et finissent par dire sur bien des points à peu près le contraire de ce qu'avait soutenu l'auteur primitif, dont le nom n'en continue pas moins — pour le plus grand profit de l'éditeur — à s'étaler en toutes lettres sur le frontispice. M. Œhler fils manifeste peu de tendresse pour les représentants d'une critique moins timide que n'était celle de son vénérable père. Ce sont pour lui gens sans piété, qui manient les Ecritures dans un esprit profane. L'exemple de M. Kœnig et de son livre sur *L'idée de la révélation dans l'Ancien Testament* aurait cependant dû lui apprendre qu'on peut croire fermement à la révélation, être profondément pénétré de la sainte grandeur de l'Ancien Testament et de sa liaison intime avec le Nouveau, tout en se plaçant pour les questions de critique à un point de vue plus avancé, voire même à un point de vue qu'il lui plaît, après d'autres, de comparer à celui de l'école de Tubingue.

Nous saluons avec joie la réapparition de l'œuvre capitale de M. Ritschl : Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versœhnung. C'est un signe des temps qu'un ouvrage de ce calibre, d'une lecture aussi laborieuse et d'une digestion intellectuelle si peu facile, ait fait son chemin et réclame au bout de douze ans une nouvelle édition. Les deux premiers volumes, de 656 et 381 pages, ont paru à la fin de l'année dernière; le troisième ne doit pas tarder à les suivre. Le premier, qui traite de

l'*histoire du dogme*, est celui qui a subi le plus de remaniements[1]. M. Ritschl a retravaillé presque en entier les paragraphes concernant la doctrine des Pères, notamment des Pères grecs, sur la rédemption par Christ; celle d'Anselme sur la satisfaction (d'après les études de M. Cremer sur l'influence du droit pénal germanique); la mystique du moyen âge, spécialement celle de saint Bernard; l'importance pratique, la valeur religieuse de la justification par la foi pour les premiers réformateurs; la « décomposition » des dogmes de la justification et de la réconciliation, au XVIIe et XVIIIe siècle, sous l'influence du mysticisme, du piétisme, des soi-disant « lumières, » et surtout par la faute de l'orthodoxie elle-même. Dans le second volume, consacré à la *doctrine biblique*, l'auteur a retouché le texte en bien des points. Mais tout en profitant des travaux parus depuis la première édition et en discutant les objections qui lui ont été faites, il ne s'est pas vu dans le cas de modifier sensiblement ses vues sur le sens des enseignements scripturaires.

Parmi les ouvrages parus ou à paraître à l'occasion du quatre centième anniversaire de la naissance de Luther, figurent plusieurs biographies du grand réformateur. La librairie Hinrichs, à Leipzig, vient de publier à l'usage du grand public : D. Martin Luther's Leben und Wirken, ouvrage basé sur de solides études et exécuté avec amour. Malheureusement l'homme qui depuis de longues années en avait fait le centre de ses travaux, le professeur Gustave Plitt, d'Erlangen, a été rappelé de ce monde avant d'avoir pu y mettre la dernière main. L'œuvre a été achevée par M. Petersen, pasteur à Lübeck. Le prix du volume de VIII et 576 pages, avec portrait, est de 4 $^1/_2$ marcs.

D'autre part, l'éditeur Friderichs, à Elberfeld, annonce pour le mois d'avril une seconde édition, considérablement augmentée, du Martin Luther de M. Julius Kœstlin, professeur à Halle. Cette biographie en 2 vol., publiée d'abord en 1875 comme partie intégrante de la collection intitulée « Vies et écrits choisis des pères et fondateurs de l'Eglise luthérienne, » avait été reçue par-

[1] Voir une analyse de la première édition, par M. Ch. Martin, dans cette *Revue*, année 1873, pag. 5-32, et 1874, pag. 481-514.

tout, en Allemagne et ailleurs, avec beaucoup d'applaudissement. Elle a valu à son auteur l'un des prix de la fondation Wedekind, pour les deux meilleurs ouvrages historiques allemands parus de 1865 à 1875, l'autre prix étant assigné au célèbre historien Ranke. M. Kœstlin a mis à profit les nombreuses et diligentes recherches dont la vie et les écrits de Luther ont été l'objet depuis la première publication de son ouvrage, en partie grâce à l'impulsion nouvelle que cette publication avait donnée à ce genre d'études. La seconde édition se trouvera ainsi enrichie d'une foule de renseignements que le temps et les forces d'un homme seul n'auraient pas suffi à découvrir et à recueillir. Cette biographie magistrale formera deux gros volumes, soit environ 1600 pages, au prix de 18 marcs. Elle sera ornée d'une gravure reproduisant exactement le portrait de Luther par Cranach, dont l'original est conservé dans la galerie de Dresde[1].

Ajoutons qu'on espère être prêt à temps pour faire paraître à l'époque de ce même jubilé l'édition d'épreuve de la Revision de la Bible de Luther, revision à laquelle travaille depuis de longues années une nombreuse commission de théologiens et de germanistes et dont plusieurs spécimens ont déjà vu le jour[2]. A en juger par ces spécimens, la revision sera des plus conservatrices, ce qui ne l'empêche pas de se heurter d'ores et déjà à de puissants préjugés. Aussi plusieurs membres de la commission se sont-ils donné pour tâche de lui frayer les voies et de lui aplanir les sentiers, en rassurant de leur mieux pasteurs et troupeaux au moyen de conférences sur l'opportunité de ce travail et sur les

[1] Il ne faut pas confondre ce grand ouvrage savant avec l'abrégé que le même auteur a publié l'année dernière (1882), chez Fues à Leipzig, sous le titre de *Luther's Leben*. Ce livre plus populaire est orné de 59 illustrations, facsimilés, portraits du réformateur à diverses époques de sa vie, etc. — Prix : 8 marcs.

[2] Entre autres : *Das erste Buch Mose* nach der deutschen Uebersetzung Dr Martin Luthers *in revidirtem Text* mit Vorbemerkungen und Erläuterungen, herausgegeben von Eduard Riehm. Halle 1873. — On y a joint en appendice les corrections apportées à la traduction du livre d'Esaïe et des remarques de MM. Ahlfeld et G. Baur, sur la partie linguistique de la revision. — Le *Nouveau Testament revisé* a déjà paru en 1870.

principes suivis par ses auteurs[1]. Le pasteur Schrœder, que la faculté de Halle a gratifié du bonnet de docteur, en reconnaissance des services rendus par lui à cette œuvre religieuse et nationale de la revision, a résigné ses fonctions pastorales en vue de se consacrer exclusivement à la publication de la *Probebibel* ou Bible à l'examen. L'impression en est confiée à l'officine de l'orphelinat de Halle. H. V.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken.

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Première livraison, 1883.

Brückner : De la composition de la liturgie dans le livre VIII des Constitutions apostoliques. — *Kleinert* : Remarques sur la composition de la liturgie clémentine. — *Schultz* : Religion et moralité dans leurs rapports mutuels. — *Franke* : Les adversaires galates de l'apôtre Paul. — *Böhl* : Les anciennes inscriptions chrétiennes, selon le texte des Septante. — *Usteri* : Oecolampade et le baptême des enfants. — Bulletin critique.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

du Dr Brieger.

Cinquième volume, quatrième livraison.

Heidenheimer : La correspondance du sultan Bajazet II et du pape Alexandre VI. — *Brieger* : Contributions à l'histoire de la réformation tirées d'archives et de bibliothèques italiennes. — *Loofs* : Le surnom de l'apôtre des Germains, avec une communication sur l'épître 22e, de Boniface dans Jaffé, Biblioth. rerum Germ. III, 81. — Mélanges, par MM. Röhricht, Koch et Karl Müller.

---

[1] Ainsi M. Düsterdieck, l'un des grands dignitaires de l'Eglise hanovrienne : *Die Revision der lutherischen Bibelübersetzung*, 1882, — M. le pasteur Kühn, du royaume de Saxe, dans un opuscule qui porte le même titre et qui a paru en 1883, — M. le professeur Riehm, de Halle : *Zur Revision der Lutherbibel*, 1882, s'occupe spécialement de onze passages réputés messianiques. — M. le prof. Kleinert, de Berlin : *Die revidierte Lutherbibel*, 1883.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Directeurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader.

Premier cahier 1883.

C. Fortlage : L'idéal de la moralité d'après le christianisme. (Tiré des manuscrits laissés par le philosophe d'Iéna.) — *Stockmayer :* De quelques-uns des points les plus importants du récent ouvrage de Hartmann sur la conscience religieuse de l'humanité. — *Adalb. Merx* : La valeur des Septante pour la critique du texte de l'Ancien Testament. (A propos du Commentaire sur Ezéchiel par R. Smend.) — *O. Pfleiderer :* Etudes pauliniennes. II : La conférence des apôtres. (Gal. II et Act. XV.) — *H. Gelzer* : Cosmas Indicopleustès (et sa « Topographie chrétienne. ») — *A. Walte* : La parole de Luther à Mélanchthon (« Je confesse que dans l'affaire de la cène on a été trop loin ») est-elle authentique ? — *P. Mehlhorn* : La vie de Tauler. — *R. A. Lipsius* : Notes sur les Actes de Pierre et d'André, et sur le lion parlant du « Carmen apologeticum » de Commodien.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. B. Stade.

Première livraison 1883.

Stade : Nouvelles remarques sur Mich. IV et V. — *Prätorius :* De l'origine du daguesh fort conjonctif. — *Siegfried* : Les interprétations de mots hébreux par l'historien Josèphe. — *Prätorius :* L'imparfait « yiqtoul. » — *Budde* : Genèse XLVIII, 7 et les morceaux avoisinants. — *G. Hoffmann :* Essais sur Amos. — *Wünsche :* Le « Midrash Qohèlet » et le « Cato Major » de Cicéron. — *Stade* : Le texte du récit concernant les constructions entreprises par Salomon. — *Adler*, à New-York : Le jour des propitiations dans la Bible, son origine et sa signification. — Notes du Dr *Dav. Kaufmann* sur l'âge de Salomon à son avènement, et du *rédacteur* sur 1 Rois I, 34 et 45. — Bibliographie. (Du second semestre de 1882.)

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Dirigée par C. E. Luthardt.

Première livraison, 1883.

O. Zöckler : La littérature biblique de l'année 1882. A : Ancien Testament. — *C. A. H. Burckhardt* : Lettre d'Erasme à l'électeur Jean de Saxe pour se plaindre de Luther et de ses attaques contre la « Diatribe de libero arbitrio, » de mars 1526 ; texte allemand et texte latin. — *W. Dieckhoff* : Les premières leçons de Luther sur les Psaumes. — *G. Kawerau* : Gloses sur l'histoire du peuple allemand par Janssen. V. De la manière dont l'auteur utilise ses sources. — *F. J. Winter* : A propos de la doctrine de l'Ecriture sainte. — *Elster* : La philosophie de la religion de Lotze.

Theologische Studien aus Würtemberg

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Première livraison.

Uhl : De l'autorité de l'Ecriture sainte. — *Rösler* : L'explication kénotique de l'incarnation. — *Bossert* : Lettres de l'époque de la réformation, datées de la Franconie. — *Braun* : Marc X, 18. — *Fleischhauer* : La doctrine paulinienne de la Loi. — *Hermann* : L'idée fondamentale de la sainte cène. — *Le même* : Luc XIII, 32, 33. — *Nestlé* : Minuties. I. Comment les disciples appellent Christ quand ils s'adressent à lui.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Directeur : M. H. Guthe.

Tome V, seconde livraison.

H. Guthe : Suite du rapport sur les fouilles entreprises par lui, aux frais de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine, dans les environs de Jérusalem. (Pag. 65-160.)

Troisième livraison.

H. Guthe : Suite du rapport sur les fouilles entreprises près de Jérusalem. — *E. Kautzsch* : Remarques suplémentaires sur l'inscription de Siloé. (Comp. IV, 260 sqq.) — *A. Socin* : Rapport sur la littérature palestinienne de 1881.

Beweis des Glaubens

Janvier 1883.

O. Funcke : Dans le « Tabernacle » de Spurgeon. — *R. Bendixen* : Le Ressuscité d'après saint Jean. — *Neuenhaus* : Richard Wagner, le gnostique en musique. — *Titus Voigtländer* : Réflexions pour le temps présent. I. Les meilleurs théologiens. (Quels sont-ils? Rép. : « Quo propior Luthero, eo melior theologus. ») — Faits divers. — Bulletin.

Février.

J. Schiller : Shakespeare et sa valeur apologétique pour le temps présent. — Conférence. — *Rod. Heman* : Le nom de Jéhova. — *Tit. Voigtländer* : Réflexions sur les temps actuels. (Suite.) — *Zöckler* : Le système théosophique de Jules Hamberger, à propos de la deuxième édition de « Dieu et ses révélations dans la nature et dans l'histoire. » — *Le même* : Mélanges.

Revue philosophique

Dirigée par M. Th. Ribot.

Janvier 1883.

Ch. Lévêque: L'esthétique musicale en France. III. Psychologie de l'orchestre et de la symphonie. — *G. Séailles* : Philosophes contemporains : M. J. Lachelier (prof. de philosophie à l'école normale supérieure). — *G. Tarde* : La statistique criminelle du dernier demi-siècle. — Notes et discussions : *P. Tannery* et *A. Fouillée* : La liberté et le temps. — Analyses et revue des périodiques. — Correspondance : *L. Dauriac* : Sur la mémoire de l'intonation.

Février.

E. Bouillier: De la responsabilité morale dans le rêve. — *Th. Ribot*: L'anéantissement de la volonté. — *J. Joly*: Les origines du droit dans leur intégralité. — Analyses, notices bibliographiques, revue des périodiques. — Correspondance: A propos de la réforme du baccalauréat, par *G. Hérelle*.

Mars.

Charles Richet: La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme. — *Guyau*: Critique de l'idée de sanction. — *Séailles*: Philosophes contemporains: M. Lachelier (Second et dernier article.) — Analyses et revue des périodiques. — Correspondance: A propos de la statistique criminelle. par *F. Poletti*.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien, par F.-L.-Fréd. Chavannes, ancien pasteur. Mémoire présenté au concours ouvert par la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Leyde, E. J. Brill, 1883.

Alexandre Vinet als christelijk Moralist en Apologeet geteekend en gewaardeerd, door Dr. J. Cramer, hooglerar te Groningen. Bekroond en uitgegeven door het Haagsch genootschap tot verdediging van de christelijke Godsdienst. — Leiden, E. J. Brill, 1883.

Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité, par César Malan. — Genève, A. Cherbuliez. — Paris, J. Grassart. 1883.

Einleitung in das Alte Testament, von Prof. Dr. Hermann L. Strack, Separat-Abdruck aus dem Handbuch der theologischen Wissenschaften, I. Band. Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen, 1883.

LE MILLÉNARISME

L'Eglise apostolique combinait avec la foi à la résurrection et la gloire céleste de Jésus l'attente de son retour visible sur la terre. Cette manifestation future est désignée comme la *permanente*, en opposition à la courte durée de la première, ou comme la *seconde*, opposée à la précédente, par le terme de ἡ παρουσία, c'est-à-dire *la présence*. Si, aux yeux de l'Eglise apostolique, le Crucifié n'avait pas encore fondé le règne messianique, quoiqu'il fût le Messie, il était naturel qu'elle se représentât le Glorifié prêt à quitter le ciel pour fonder le royaume que son premier passage sur la terre n'avait pas établi. Les pieux amis de Jésus allaient être dédommagés de toutes les pertes qu'ils avaient faites ; ce seraient « les temps de rafraîchissement. » (Act. III, 20.) Le ciel devait retenir le Christ glorifié jusqu'à l'époque de « la restauration universelle » (vers. 21) où il reviendrait pour juger les vivants et les morts (Act. X, 42) et ramener à sa perfection originelle non seulement l'humanité, mais encore la nature assujettie à la souffrance par les péchés des hommes. (Comp. Rom. VIII, 19-23.)

L'auteur judéo-chrétien de l'Apocalypse précisa les dates et affirma qu'à son retour prochain Jésus commencerait par régner *mille ans* sur la terre, avec les justes ressuscités. C'est cette période qu'on appelle le millénium ; ceux qui partagent cette croyance s'appellent millénaires ou chiliastes ; cette croyance elle-même porte le nom de millénarisme ou de chiliasme, suivant l'étymologie latine ou grecque. L'Apocalypse étant le seul livre de la Bible qui nous offre ce détail de la parousie, il faudra commencer par se rendre compte de ce que ce livre en dit.

I

Transportons-nous dans la seconde moitié de l'an 68 de notre ère, sous le règne de l'empereur Galba. La persécution de Néron, son prédécesseur (l'an 64), est passée, mais tout annonce que de plus grandes persécutions vont fondre sur l'Eglise, surtout parce que le monde chrétien et païen ne croit pas à la mort de Néron, mais le suppose caché en Orient chez les Parthes et prêt à revenir avec eux pour s'emparer de l'Orient et de Jérusalem [1]. Plus la prévision de l'angoisse est vive, plus la foi au triomphe devient intense chez les chrétiens. Cette foi, l'auteur de l'Apocalypse la partage plus que personne et il demande, sous le souffle brûlant de l'Orient, à l'entretenir et à l'exalter chez ses coreligionnaires qui gémissent sous la hache du bourreau. Mais il va plus loin : il ne se contente pas de répéter jusqu'à vingt fois que le moment décisif est imminent; il va même jusqu'à le déterminer. « Pendant trois ans et demi, dit-il, l'ennemi triomphera; pendant trois ans et demi, les fidèles lutteront » (Apoc. XI, 2, 3; XII, 14); c'est un nombre emprunté à Daniel [2]; c'est la fraction du nombre sacré de sept; c'est le nombre du malheur. Mais après cet intervalle, c'est-à-dire en 72, Néron précipité dans l'étang de soufre et son armée détruite par l'épée qui sort de la bouche du Christ, celui-ci viendra régner *mille ans sur la terre*, à Jérusalem, dont le temple sera préservé de la conquête et de la profanation qui menacent le reste de la ville de la part des païens.

Tout en rendant hommage aux intentions pieuses du prophète, nous ne saurions nous empêcher de signaler ses erreurs. Néron n'a pas été l'antéchrist et n'est pas revenu de l'Orient, comme le voulait l'opinion populaire, pour désoler encore une fois le monde de ses fureurs. L'empire romain, loin de succomber en 70, a subsisté encore pendant des siècles. Le temple de

[1] Gieseler, *Kirchengeschichte*, 1844, 4e Aufl., I. B., 1. Abth, pag. 108. — Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, pag. 442, 2e édition, 1860. — *Bleek's Vorlesungen über die Apocalypse*, 1862, pag. 92-98.

[2] Dan. VII, 25; XII, 7.

Jérusalem n'a pas été épargné dans la guerre judaïco-romaine ; la ville sainte a été rasée et les Juifs ne se sont pas convertis. Le faux prophétisme de l'Eglise n'a pas été jeté dans l'étang de feu ardent et de soufre et les martyrs ne sont pas ressuscités pour entrer dans la joie du règne millénaire. Christ n'est pas revenu pour verser sur le monde les coupes remplies des plaies de la colère divine et l'on n'a pas vu descendre du ciel une Jérusalem nouvelle pour remplacer celle qui avait disparu. Ni l'histoire du monde ni celle du royaume de Dieu n'ont eu l'issue que l'imagination de l'ardent prophète s'était retracée. Mais, sans tarder plus longtemps, nous voulons étudier ce que l'Apocalypticien nous dit du règne de mille ans. (Apoc. XX, 1-6.)

« Je vis un ange descendu du ciel, ayant la clef de l'abîme et une grande chaîne en sa main. Il saisit le dragon, le serpent ancien, qui est le diable, Satan, et il l'enchaîna pour *mille ans*. Puis il le jeta dans l'abîme qu'il ferma à clef et scella sur lui, afin qu'il n'égarât plus les nations, jusqu'à ce que les *mille ans* fussent écoulés. Après cela il doit être relâché pour un peu de temps.

» Et je vis des trônes et des personnes [les vingt-quatre anciens, les célestes représentants de l'Eglise (Apoc. IV, 4)] qui s'y assirent et il leur fut remis un jugement [c'est-à-dire, elles furent chargées de décider qui participerait au règne millénaire]. Et je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités pour le témoignage de Jésus et pour la parole de Dieu et celles de ceux qui n'avaient pas adoré la bête [l'empire romain personnifié par Néron dans son esprit cruel et malfaisant], ni son image [l'image des empereurs à laquelle on rendait des honneurs divins] et qui n'en avaient pas reçu la marque sur le front ni sur la main [qui n'étaient pas citoyens romains]. Ils devinrent vivants et régnèrent avec Christ pendant *mille ans ;* mais le reste des morts ne revint pas à la vie, jusqu'à ce que les *mille ans* fussent écoulés. C'est la première résurrection ! Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection ! La seconde mort n'a point de pouvoir sur eux, mais ils seront sacrificateurs de Dieu et du Christ et régneront avec lui *mille ans.* »

Il est inutile de montrer que l'événement, encore ici, n'a pas répondu à l'attente du prophète. Mais on se demande ce qui a pu le porter à attendre cet avenir et à le prédire?

En plaçant *sur la terre* le régne préliminaire de Jésus, avant-coureur de la fin du monde, l'auteur partage l'idée de tous ses contemporains chrétiens. On n'a qu'à se rappeler la question des douze au moment du départ de Jésus : « Seigneur! est-ce en ce temps-ci que tu dois rétablir le royaume de Dieu pour Israël? » (Act. I, 6.) Paul n'attendait pas autre chose (1 Cor. XV, 23-28, comp. 51, 52; 1 Thes. IV, 15-17.)

Mais ce qui est exclusivement propre à l'Apocalypse, c'est cet espace de *mille ans* assigné au règne préalable du Christ sur la terre et suivi d'un nouveau déchaînement du mal, lequel sera à son tour totalement vaincu et suivi de l'établissement définitif de la Jérusalem céleste sur la terre. On se demande d'où l'idée des mille ans est venue? Les calculs cabalistiques des Juifs nous en fourniront la clef[1]. On partait de la parole du Psalmiste : « Mille ans sont devant toi, ô Dieu! comme un jour » (Ps. XC, 4) : expression poétique marquant l'éternité de Dieu, mais que l'esprit prosaïque des scribes prenait à la lettre. On fit en conséquence de chacun des six jours de la création autant de milliers d'années. Voilà six mille ans pour la durée du monde. La fin en est venue pour notre auteur et le septième jour, le sabbat, l'intervalle de mille ans de repos, est approché; c'est le jour de la vengeance de Yahveh annoncé par Esaïe. (XXXIV, 8; LXIII, 4.) Ce sabbat appartient encore à l'économie actuelle, comme le septième jour appartient encore à la semaine de la création. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre ne viennent qu'à l'expiration de la grande semaine sabbatique[2]. Cette conception est tout à fait différente de celle de l'épître aux Hébreux (IV, 3-9) qui fait du sabbat l'éternité.

Après que ces mille ans seront écoulés, Satan rassemblera Gog et Magog contre Jérusalem. (Apoc. XX, 8.) Ces termes sont empruntés au prophète Ezéchiel (XXXVIII et XXXIX) et y désignent les peuples très éloignés au delà de la mer Noire et

[1] Voir l'*Epître de Barnabas*, chap. XV.

[2] *Bleek's Vorlesungen über die Apocalypse*, pag. 80, 81.

connus sous le nom de Scythes : ils allaient attaquer Israël après son retour de Babylone. Dans l'Apocalypse ces termes servent à désigner « les nations qui habitent aux quatre extrémités de la terre » (Apoc. XX, 8), c'est-à-dire au delà des limites de l'empire romain.

Remarquons enfin que les participants du règne millénaire sont les martyrs. (Apoc. XX, 4.) Il s'agit d'un privilège refusé aux chrétiens qui n'ont pas enduré la persécution. Les martyrs n'ont rien à craindre du jugement à venir ; en attendant, ils règnent en sacrificateurs et en rois avec Christ, pendant mille ans, sur les chrétiens alors vivants.

Résumons-nous. L'an 72 de notre ère, Jésus-Christ triomphera de l'empire romain et régnera sur la terre. Les martyrs ressusciteront pour régner sur les chrétiens qui vivront alors. Ce règne durera mille ans. Cet intervalle écoulé, c'est-à-dire l'an 1072, un nouveau combat s'engage avec Satan ; il n'est pas dit combien de temps il durera. Tout le paganisme sera anéanti et la Jérusalem céleste descendra sur la terre pour y établir les chrétiens dans une paix et une félicité éternelles. Voilà le millénium selon l'Apocalypse. On le voit, cette croyance a cessé d'être possible depuis longtemps, et on s'attendrait à la voir promptement disparaître.

II

Cependant elle a eu une histoire même séculaire et nous nous proposons de l'esquisser.

Les chrétiens du premier siècle, inébranlables dans leur foi à l'avènement prochain du Christ, l'attendaient toujours ; mais il n'arrivait pas. Contrairement à la prophétie de l'Apocalypse, Jérusalem et son temple sont détruits ; il n'en reste pierre sur pierre. Les disciples immédiats disparaissent un à un ; Jean lui-même expire le dernier, dans un âge avancé. Grand étonnement ! « Où est la promesse de l'avènement ? » s'écrie la génération qui succède à celle de l'Apocalypticien, « car depuis que les pères sont morts, tout continue à subsister comme depuis le commencement de la création. » (2 Pier. III, 4.) Convenons-

en, la question était fondée; les faits étaient là; impossible de les contester. Mais la foi a toujours des ressources, au besoin même des subterfuges, parce qu'elle a ses racines par delà les croyances, dans les profondeurs mêmes du cœur humain. On se fit donc peu à peu à la situation ; l'Eglise se résigna à vivre et à durer. La plupart des écrivains du second siècle demeurèrent attachés aux idées de l'Apocalypse, mais sans en observer la sobriété. Ecoutons-en quelques-uns. A leur tête figure Papias, la grande autorité millénaire, dont Irénée nous reproduira les traditions avec une foi respectueuse. Justin, martyr à Rome en 166, assure que si les gnostiques rejettent le chiliasme, les vrais chrétiens se prononcent en sa faveur. « Pour moi, dit-il, je partage l'idée des chrétiens orthodoxes[1]. » Irénée donne, sur la foi de son maître Papias, une idée de la fécondité du sol pendant l'ère millénaire (*adv. hœr.*, V, 33) : « Chaque cep de vigne aura dix mille branches et chaque sarment dix mille grappes et chaque grappe dix mille grains et chaque grain donnera vingt-cinq fûts. » Enfin Tertullien soutient le chiliasme contre Marcion (comp. Marc III, 24) et affirme qu'on a vu récemment en Judée se dessiner la nouvelle Jérusalem sur l'azur du ciel pendant quarante jours consécutifs. Il faut surtout signaler le montanisme. On vit, vers l'an 150, en Phrygie, se former, au nom du Paraclet, une secte millénaire très exaltée ; parcourir la contrée, son chef Montanus en tête, accompagné de deux femmes fanatiques, Prisca et Maximilla ; réagir contre le relâchement de la foi à la fin du monde ; aggraver la discipline chrétienne à l'égard du jeûne, du mariage, du martyre ; bref, gourmander la chair et insister dans de sombres discours sur la rupture avec le monde, au nom de l'imminence de la catastrophe finale[2].

Cependant, dès l'entrée du IIIe siècle, la sympathie pour cette croyance commença sensiblement à se refroidir. Les évêques de l'Asie mineure se hâtèrent de condamner la secte des mon-

[1] *Dial. c. Tryphone*, cap. LXXX. — Conf. Baur, *Dogmengeschichte*, I. B, I Abth., pag. 701.

[2] « Après moi, » disait Maximilla, « il n'y aura plus de prophétesse, mais la fin. » (Epiph. *Hær.*, XLVIII, 2.)

tanistes. L'Eglise tout entière, toujours plus solidement assise sur le pouvoir croissant des évêques, se sentit toujours moins appelée à la condition transitoire que le millénarisme supposait. On commença même à combattre la croyance sur divers points. On vit un presbytre de l'Eglise de Rome, homme d'Eglise, Cajus, en 220, sans aller jusqu'à attribuer l'Apocalypse à Cérinthe, reprocher à celui-ci d'avoir introduit le chiliasme dans l'Eglise[1]. Origène, à son tour († 254), considérant, en idéaliste platonicien, la matière comme le siège du mal, ne put voir qu'un servile idéalisme dans l'espérance des biens terrestres, grossiers et périssables, et convertit tout en allégories[2]. Si Origène avait tourné la difficulté en allégorisant tous les textes gênants, Denys, son disciple, évêque d'Alexandrie en 250, exégète érudit et critique habile, comprit que pour atteindre les millénaires il fallait frapper l'Apocalypse. Il la frappa en effet[3]. S'il est hésitant à quelques égards, n'osant dire toute sa pensée, il refuse pourtant nettement l'authenticité à l'Apocalypse. « Il est singulièrement édifiant, dit M. Morize, de voir avec quelle indépendance un évêque discutait alors l'authenticité et la valeur religieuse d'un livre jusqu'alors si vénéré dans l'Eglise[4]. » Les défenseurs du chiliasme ne manquèrent pas : Méthodius, évêque de Tyr, et Apollinaire, évêque de Laodicée, en Orient ; Commodien, Lactance, Victorin en Occident[5] ; mais leurs efforts ne purent arrêter la décadence du chiliasme après qu'Augustin se fut mêlé du débat. Autrefois partisan de la croyance millénaire, comme il le déclare avec une parfaite candeur[6], il finit par la rejeter hautement[7]. L'Eglise le suivit dans

[1] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 28.

[2] *De princ.*, II, 11, § 6 ; *in Math. Opp.*, IV, 307.

[3] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 25.

[4] *Denys d'Alexandrie. Etude historique.* Thèse présentée à la faculté protestante de Paris, par M. P. Morize, 1881, pag. 107. Toute la polémique de Denys est admirablement exposée, pag. 97 et suiv.

[5] *Real-Encyclopædie* de Herzog et Plitt, III, pag. 197. — Renan, l'*Eglise chrétienne*, pag. 135 et suiv.

[6] *De civ. Dei*, XX, 7 : Etiam nos hoc opinati sumus *aliquando*.

[7] *Ibid.*, 9 : Ecclesia et *nunc* est regnum Christi regnumque cælorum. Regnant itaque cum illo *etiam nunc* sancti ejus.

cette voie : exemple frappant du changement qui peut s'opérer dans la conscience religieuse de l'Eglise[1] ! N'oublions pas, pour l'expliquer, l'influence de la conversion de Constantin qui, en faisant cesser les persécutions, enleva au chiliasme son principal intérêt. Lorsque, en effet, on ne sentit plus le besoin de se consoler du présent par des espérances à venir, on renvoya le retour du Christ au jugement dernier et le chiliasme n'eut bientôt plus pour adhérents que les mystiques et les enthousiastes.

Cette révolution dans les idées n'empêcha pas cependant l'Apocalypse d'être admise au IVe siècle au nombre des livres canoniques, du moins en Occident[2], mais une exégèse complaisante aura soin d'en neutraliser les effets. C'est à partir de ce moment que commence ce qu'on pourrait appeler l'histoire de la passion de l'Apocalypse. Aucun livre de la Bible n'a été maltraité comme celui-ci, et c'est beaucoup dire. Chacun le tire à soi, l'Eglise de son côté, les sectes du leur.

Le moyen âge n'accorde qu'un faible intérêt à l'étude de notre dogme. Les commotions de la nature et des peuples n'inspirèrent pas plus d'espérances millénaires que le caractère croissant de mondanité de l'Eglise[3]. On fut satisfait du triomphe de l'Eglise, commandant aux empereurs et aux rois. Quant aux sectes, elles virent la consommation de l'Eglise dans sa régénération plus que dans la substitution d'un nouvel ordre de choses[4] ; les uns attendaient tout d'un retour de la pauvreté

[1] Il en est ici comme du dogme de la prédestination professé par Zwingle, Calvin, les huguenots, toute l'Eglise réformée du XVIe et du XVIIe siècle; il est généralement repoussé par celle du XIXe siècle. L'orthodoxe d'hier est l'hérétique d'aujourd'hui.

[2] En 397, au synode de Carthage, sous l'influence directe d'Augustin. En Orient, le concile de Laodicée, en 363, exclut l'Apocalypse du nombre des écrits canoniques. Voir Reuss, *Histoire du canon*, 2de édition, pag. 191-193 et pag. 218.

[3] *Bleek's Vorlesungen über die Apocalypse*, 1862, pag. 44-47.

[4] Il suffit de signaler *Joachim*, abbé de Flor † 1202, qui dans son *expositio Apocalypsis* tance vertement le clergé et annonce l'avènement de l'ère du Saint-Esprit. Ces idées sont développées dans l'*Evangelium æternum* qui parut en 1254 et plus tard par le fervent franciscain *Pierre Jean Olivi* † 1297. Il déclare dans son commentaire sur l'Apocalypse que la grande

apostolique ; les autres combinaient avec elle la contemplation et l'enthousiasme de l'amour ; ici, on comptait sur le grand avenir à force de copier puérilement la vie de Jésus ; là, à l'aide de la communion fraternelle sous le gouvernement d'un pape saint envoyé d'en haut. Enfin les théologiens qui s'occupaient de l'Apocalypse la considérèrent comme un abrégé anticipé de l'histoire de l'Eglise. Il en résulta, par exemple, qu'en fixant l'entrée du millénium à l'avènement de Constantin, ils attendirent le jugement suprême environ l'an 1300. Inutile de dire que les événements donnèrent à ces calculs les mêmes démentis qu'à ceux de l'Apocalypse.

La Réforme, dans ses confessions, condamna le chiliasme. Celle d'Augsbourg (art. 17) réprouve ceux « qui nunc spargunt *judaicas opiniones*, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impis. » Et la seconde confession helvétique (art. 6) repousse « *judaica somnia*, quod ante judicii diem aureum in terris sit futurum sæculum et pii regna mundi occupaturi, oppressis suis hostibus impiis. » Et il faut bien leur donner raison. Tous les prophètes israélites considèrent le retour de Babylone comme définitif. Selon eux, Israël, une fois rétabli en Canaan, n'aura plus à craindre la dispersion [1]. Or, on sait qu'après les Chaldéens sont venus les Perses, après les Perses les Grecs, après les

prostituée n'est pas seulement la Rome païenne, mais encore la Rome chrétienne, « quia a fideli cultu et a sincero amore et deliciis Dei Christi, sponsi sui, recedens adhæret huic sæculo et divitiis et deliciis ejus et diabolo. » Il attend une rénovation de la vie évangélique, l'extirpation de l'antichristianisme, la conversion des juifs et des gentils, suivie sur la terre de « quædam quieta et mira participatio futuræ gloriæ, *ac si* cælestis Jerusalem videatur descendisse in terram, » en attendant la vie future, la résurrection, la gloire des saints et la consommation de toutes choses. Voyez *Gieseler*, K. G., II. B., 2. Abth., 353-363 où l'on trouve l'extrait des textes originaux, et *Baur*, K. G. des Mittelalters, pag. 458-466.

[1] Esa. XXXV, 10 : « une joie éternelle couronnera leur tête. » (Celle des captifs rentrés dans leur patrie.) LXII, 8 : « L'Eternel l'a juré par sa droite et par son bras puissant : Je ne donnerai plus ton blé pour nourriture à tes ennemis et les fils de l'étranger ne boiront plus ton vin, fruit de tes labeurs. » Cp. M. A. Kuenen, *De profeten en de profetie onder Israël*, I, pag. 301-305.

Grecs les Romains qui ont tout balayé. C'était donc bien un rêve juif. On n'est pas surpris d'entendre dire à Calvin, très défiant à l'endroit de l'imagination : « Chiliastarum commentum puerilius est quam ut refutatione vel indigeat, vel dignum sit. » (Inst. III, 25, 5.) Hâtons-nous cependant d'ajouter que la Réforme, pour repousser le chiliasme, ne se montra pas pourtant meilleur interprète de l'Apocalypse. A l'entendre, la Babylone de l'Apocalypse n'est pas la Rome païenne, mais la Rome chrétienne, et l'antéchrist n'est pas Néron, mais le pape[1]. Il est évident qu'en la déracinant ainsi du sol où elle est née, on enlève à l'Apocalypse toute actualité, tout rapport avec les circonstances, tout sens naturel, pour obéir à deux mouvements aussi funestes qu'impérieux : l'autorité scripturaire d'une part et la haine pour Rome de l'autre. Or la foi aveugle et la haine implacable sont deux très mauvais guides en fait d'exégèse biblique.

Quelques sectes, il est vrai, et notamment l'anabaptisme, s'efforcèrent, au siècle de la Réforme, de relever le drapeau du millénarisme, mais elles s'étaient fait de « la liberté un manteau pour couvrir leur méchanceté ; » les horreurs de Munster, ses ravages iconoclastes, ses cruautés inouïes, ses mœurs dissolues, son roi de théâtre, sa polygamie, sa communauté des biens, décréditèrent si bien la croyance chiliaste qu'on l'eût crue ensevelie pour toujours dans les profondeurs du passé.

Elle ressuscita pourtant au commencement du XVIIIe siècle. Nous ne citerons qu'en passant, en Angleterre, Th. Burnet († 1715), Ray († 1706), Whiston († 1755) qui croyaient que la terre se renouvellerait pour servir pendant mille ans de séjour aux justes ressuscités[2]. C'est l'Allemagne qui attire ici principalement notre attention. On connaît le piétisme qui, unissant au mysticisme de Luther les deux dogmes fondamentaux du péché originel et de la rédemption, travailla de toutes ses forces

[1] Calvin (l. l.) s'exprime ainsi : « in millenario numero non agitur de æterna ecclesiæ beatitudine, sed tantum de variis agitationibus quæ ecclesiam, adhuc in terris laborantem, manebant. » Ses vues sont aussi arbitraires que celles de Luther.

[2] E. Haag, *Histoire des dogmes chrétiens*, II, pag. 335.

à ranimer le christianisme protestant presque étouffé sous les étreintes du scolasticisme. L'homme éminent qui imprima à cette tendance religieuse un caractère apocalyptique fut Johann Albrecht Bengel († 1753), le savant créateur de la critique du Nouveau Testament dans l'Eglise luthérienne[1]. Grâce à une combinaison cabalistique des chiffres de l'Apocalypse, il alla jusqu'à prédire la fin du monde pour l'an 1836. Le prestige de cet homme aussi savant que pieux remit le chiliasme en honneur non seulement dans le Wurtemberg, sa patrie, mais encore dans d'autres Etats de l'Allemagne. Nous n'avons qu'à signaler Oetinger, Hahn, Crusius, Jung Stilling, Lavater, tous chiliastes autant que piétistes. De nos jours la croyance millénaire passe dans certaines régions pour une foi scripturaire supérieure, représentée par Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Lange, Ebrard, Auberlen. Cependant, dans le camp même de l'orthodoxie, les plus savants théologiens sont loin de s'entendre. J'en citerai deux, morts il y a peu d'années. Hengstenberg vous dira : le millénium inauguré par le couronnement de Charlemagne est déjà passé ; nous sommes à l'heure qu'il est dans la lutte avec Gog et Magog. D'ailleurs peu soucieux d'une intervention miraculeuse, le professeur de Berlin ne demande que le concours d'un gouvernement séculier tout-puissant pour assurer le triomphe de l'Eglise. En revanche, Auberlen, professeur à Bâle, aussi autoritaire que Hengstenberg, désespère de l'avenir de l'Eglise abandonnée aux ressources ordinaires et ne conçoit la délivrance qu'à la suite de l'intervention surnaturelle de l'apparition du Christ. Chez l'un et l'autre de ces théologiens l'interprétation de l'Apocalypse, quant à la question du chiliasme, dépend entièrement de la manière dont ils envisagent la condition de l'Eglise[2].

Enfin, l'alliance du chiliasme et du piétisme sectaire se manifeste encore dans les Eglises du Réveil. Ici les irvingiens et les darbystes, tout en différant totalement à l'égard des moyens destinés à restaurer l'Eglise, se donnent la main. Les uns et les autres se représentent le Christ régnant prochainement

[1] Cf. *Bleek*, l. c., pag. 54.
[2] Bleek, l. c., pag. 67-71.

comme roi des juifs et des païens dans sa résidence à Jérusalem. Ce moment est fort proche, selon eux, puisque l'économie actuelle est totalement ruinée. Darby, par exemple, espérait voir de son vivant le retour visible du Seigneur. Il alla même, pendant son séjour dans l'Ardèche, jusqu'à annoncer ce retour pour le mois de novembre 1844[1]. Fort de cette prédiction, un de ses amis dans cette contrée se mit un jour en marche avec sa femme, au milieu des neiges, pour aller à la rencontre du Seigneur. En passant nuitamment par une forêt, il crut entendre une voix qui lui disait : « Très bien ! très bien ! » et qui partit ensuite d'un éclat de rire. Surpris du phénomène, notre homme se retourna et crut voir le diable qui lui dit : « Tu es un de mes plus fidèles serviteurs. » Le pèlerin effrayé n'osa pas poursuivre sa route et rentra chez lui tout tremblant[2].

III

Un incident pareil ne prête qu'à rire. Mais il y a des faits bien plus graves à signaler si l'on tourne les yeux vers l'Allemagne, l'Angleterre et les Etats-Unis contemporains. Ici nous possédons de riches tableaux puisés dans des documents authentiques[3].

En Allemagne, ce fut au commencement de ce siècle, surtout à Königsberg, que le chiliasme joua un grand rôle, grâce à un théosophe illettré et fantasque, Schönherr († 1826), continué par un pasteur luthérien, gentleman accompli, *Ebel* († 1861)[4]. D'étranges soupçons planèrent sur leur congrégation et provoquèrent de longs procès, finalement assoupis à cause des grands noms aristocratiques de la Prusse qui s'y trouvèrent

[1] Herzog, *Les frères de Plymouth*, pag. 52.

[2] Ibid. pag. 56.

[3] Le grand article sur Schönherr, *Real-Encykl.* de Herzog, XIII, 620-647, est dû à la plume d'un savant bienconnu, *Erbkam*. Quant à *W. H. Dixon*, il a compulsé les documents à Königsberg et a visité et étudié sur les lieux les sectes qu'il décrit. Ses livres abondent en pièces aussi authentiques que curieuses. Nous citons d'après l'édition Tauchnitz des deux ouvrages : *Spiritual wives* et *New America*.

[4] *Real-Encykl.* l. l., pag. 630; Dixon, l. c. pag. 112.

mêlés. Laissons ces mystères et signalons deux faits caractérisques. Vers la fin de ses jours, en 1825, l'idée vint en songe à Schönherr de bâtir un navire d'un modèle tout nouveau, destiné à sauver les élus des ravages du cataclysme qui allait survenir. Le nom du navire à bâtir dans la foi était *le Cygne*, Ce navire devait être doué du pouvoir de naviguer contre vents et marées, sans voiles, sans rames, sans chevaux ; il ne laisserait pas cependant de l'emporter en vitesse sur le meilleur voilier de la Baltique. Le chantier du Prégel (c'est le nom de la rivière sur laquelle est bâti Königsberg) ne manque pas d'hommes pénétrés d'assez de foi pour exécuter les rêves de notre illuminé, et tandis que les ouvriers lui prêtent leurs bras, les marchands lui fournissent le bois nécessaire. L'arche sainte étant achevée, on se dispose à la lancer à l'eau. Malheureusement les ouvriers n'avaient pas travaillé dans la foi qui transporte les montagnes : le navire lancé refusa de flotter et coula bas. C'est à peine si les croyants furent sauvés [1].

Le pasteur Ebel, disciple de Schönherr, compromit sérieusement à son tour la congrégation qu'il avait créée.

C'était en 1823. On était encore bien éloigné de l'an 1836,

[1] Schönherr prétendait avoir résolu le mystère de l'univers par le fait que la lumière est mâle et l'eau femelle. Un jour, invitant Kant, il lui révèle son secret : « Tout ce qui vit, dit-il, consiste en lumière et en eau. A la bonne heure, répliqua le philosophe, avez-vous essayé d'en vivre ? » (Dixon, *Spiritual wives*, I, pag. 105, 110.) Schönherr se disait le Paraclet fait chair. (Pag. 107, 108.) Au dernier jour de sa vie, il affirma qu'il ne pouvait pas mourir, parce que, étant régénéré, il avait déjà passé par la mort. (Pag. 113.)

Ebel s'adressa à la plus haute noblesse de la Prusse, tandis que Schönherr s'occupait des ouvriers. Trois comtesses jouaient le premier rôle dans cette brillante congrégation ; on l'appelait l'Eglise des femmes. On comprend qu'elle fut vivement exploitée, surtout par un médecin juif, L. W. Sachs qui, ne pouvant obtenir une chaire de médecine qu'à condition qu'il se fît chrétien, se fit baptiser, lui qui se moquait de la religion, avec sa femme et son enfant. Il obtint la chaire qu'il avait convoitée. *Dixon*, l. c. 146-149. Il est curieux de constater la part que prirent à ce mouvement l'orientaliste Justus Olshausen et son frère Hermann, le théologien. Celui-ci écrivit même la vie de Schönherr. Voir Dixon, l. c., 108, 145, 161, 176.

époque fixée par Bengel, accueillie par Jung Stilling et généralement adoptée, sur l'autorité de leurs noms, pour l'apparition visible du Christ. Une sainte impatience s'empare de l'archidiacre de Königsberg et il annonce hardiment l'avènement du Seigneur pour le jour de Pâques de l'année 1823. Les fidèles accueillent cette idée avec enthousiasme; mais comment recevoir le Seigneur ? A l'église, sans doute. Et comment ? sera-ce en rêvant et en se lamentant ? Non, Dieu est un Dieu d'amour et de lumière. « Organisons, dit un des fidèles, une fête de noces. Un banquet de noces ouvrit le ministère du Christ ; un banquet de noces doit encore signaler son second avènement. » Un seul frère, un comte, secoua la tête et conseilla la prudence. Toutes les sœurs protestèrent unanimement avec vivacité. Ebel sourit du manque de foi. Enfin le jour de Pâques arrive. Le veau gras est tué. L'église est tendue de guirlandes; les tables sont couvertes de viandes et de vins. On chante un psaume. Tout est prêt... mais l'hôte céleste n'arrive pas. L'embarras, le doute, le dépit se partagent le cœur des convives et on se demande pourquoi celui qui devait venir ne vient pas ? « Pourquoi ? s'écrient les plus ardents ; pouvez-vous en douter ? C'est l'effet de l'incrédulité du comte[1] ! »

Quittons l'Allemagne et transportons-nous en Angleterre vers l'an 1830, à Spaxton, près de Bridgewater, dans le Somersetshire, au sud-ouest de la Grande-Bretagne. C'est là que nous trouvons un établissement appelé Agapémoné ou Demeure de l'amour, fondé par Henry James Prince, qui a donné son nom à la secte des *princéites*[2].

M. Prince admet cinq grandes alliances traitées entre Dieu et l'homme : avec Adam, avec Noé, avec Abraham, avec Jésus et finalement avec M. Prince. La dispensation de la grâce est

[1] Dixon, l. c. I. pag. 167 et suiv.

[2] Les débuts de Prince et de ses amis furent très honorables. Etudiants au collège Saint-David, à Lampeter, Cardiganshire (pays de Galles), ils furent outrés du formalisme de leur Eglise anglicane et se proposèrent de lui inspirer de la vie. Ils rappellent Wesley et Whitefield, mais seulement au début. (Dixon, l. c., 229 et suiv.)

l'alliance de Jésus, mais elle est passée. Celle du jugement est arrivée; c'est celle que Dieu amène par M. Prince: le règne de M. Prince succède à celui de Jésus-Christ. « Vous contemplez en moi, » dit-il un jour à un de ses hôtes, M. Dixon, auquel j'emprunte ces détails, « vous contemplez en moi l'amour de Dieu. Regardez-moi : je suis un avec Christ dans la chair[1]. En moi le Saint-Esprit a tué la vie de Satan. Mort au péché et renouvelé en esprit, je fais l'œuvre de Dieu. Par moi et en moi, Dieu a racheté toute chair de la mort et a fait passer les corps des hommes vivants dans un état de résurrection. » — Vous n'admettez donc pas que la mort vienne pour vous? demanda le visiteur. Non, nous ne pensons jamais à la mort, nous ne l'attendons pas. — Mais vous voyez d'autres s'en aller et vous-mêmes vous avancez en âge.— Nous savons que Dieu est un Dieu vivant et que nous sommes vivants en lui. Le mot de mort appartient au temps; c'est un terme à vous, ce n'est pas celui de Dieu; vous l'avez inventé pour représenter des faits terrestres, nous sommes dans d'autres conditions[2]. — Le jour du jugement est imminent, dites-vous. Eh! que pensez-vous donc de ces millions au delà de votre étroite enceinte[3], les croyez-vous perdus? — C'est la volonté de Dieu, non la nôtre. Il en fut toujours ainsi. Combien peu d'hommes furent sauvés par l'arche? A qui Dieu adressa-t-il une vocation comme à Abraham? Combien peu d'âmes Jésus attira-t-il à lui! — N'y a-t-il pas ici d'enfants? continue le questionneur. — Vous ne comprenez pas la vie que nous menons ici, dit un des oints du *Beloved*[4]. Nous ne prenons ni ne donnons en mariage; ceux

[1] *I am one in the flesh with Christ.* » (Idem, ibid. pag. 281.) « In me you see Christ in the flesh, Christ in my flesh. Pag. » 245. Aussi, fort de la conscience de sa dignité, il commandait en souverain. S'il avait besoin d'argent, par exemple, il écrivait à la sœur Jeanne: « Le Seigneur a besoin de cinquante livres sterling. Amen. » Et sœur Jeanne lui envoyait sa bourse ou un chèque. (Pag. 269.) L'astuce se mêlait au despotisme. (Pag. 269-276.) On se rappelle involontairement certains procédés de Mahomet.

[2] Id. ibid., pag. 227.

[3] Elle ne renferme que 60 personnes. (Pag. 223.) La secte entière ne comptait en 1868 que six cents frères et sœurs. (Pag, 290.)

[4] C'est le titre que porte M. Prince et qui est emprunté au Cantique des cantiques.

qui étaient mariés avant d'entrer ici, vivent comme s'ils ne l'étaient point. Les hommes sont séparés des femmes et ne connaissent pas l'amour du diable ; ils sont, comme les anges au ciel, doués de la vie éternelle.— J'ai vu pourtant, dit M. Dixon, jouer là-bas un enfant sur la pelouse? — Ah ! cette petite fille est le chaînon rompu de notre ligne de vie, un enfant de la honte, témoignage vivant du dernier grand triomphe du diable dans le cœur de l'homme. — Votre règle est donc l'abstinence? — Notre règle est celle des anges; nous vivons dans l'amour, non dans le péché ; car le péché est la mort, tandis que la vie éternelle, corps et esprit, est notre partage dès ici-bas. Nous ne mourrons pas. Nous verrions la vallée que voilà se remplir de dix mille cadavres que nous ne serions pas convaincus de mourir un jour. Ceux que Dieu a sauvés vivront [1]. — Et de quoi vous occupez-vous? — Nous attendons le moment de Dieu. Il ne nous appartient pas de précipiter ses pas. En son temps la fin viendra [2] ! » C'est à cela qu'aboutit le zèle généreux qui consuma jadis une douzaine d'étudiants en théologie du collège de Saint-David, à Lampeter, dans le pays de Galles, outrés comme autrefois Wesley et Whitefield de l'indifférence et du formalisme de leur Eglise, doués des plus belles qualités du cœur et de l'esprit, endurcis aux assauts du monde ! Ils quittent leurs postes, s'enferment dans un jardin, méditent et rêvent, mangent de tables bien fournies, s'entourent d'aimables femmes, tout en prétendant que la chair est morte, et attendent, au sein de la mollesse et de l'oisiveté, que le monde entier soit condamné. Après avoir commencé par l'esprit, ils ont fini par la chair.

Traversons l'Atlantique et voyons ce que le chiliasme est devenu en Amérique [3].

[1] L. c. 223-228. Tout ce que M. Dixon raconte des sectaires de l'Angleterre est la reproduction fidèle de ce qu'il a vu et entendu. Il en sera de même des détails qui vont suivre sur l'Amérique. M. Dixon d'ailleurs est un homme religieux, autre garantie de fidélité quand il s'agit de phénomènes religieux : l'indifférence et l'antipathie religieuses ne savent pas les apprécier.

[2] Pag. 291.

[3] Nous ne nous arrêtons pas au *mormonisme ;* s'il a eu pour point de

Pour le comprendre, il faut remonter au grand *revival* de 1832, dans les Etats de New-York et de Massachusetts. On connaît ce mouvement national qui éclata on ne sait comment ; si, à son origine, on signale quelques noms, ils ne sont pas illustres ; ces individus n'ont pas fait le revival ; c'est le revival qui les a faits. Une multitude d'âmes assiège le ciel, dans la conscience du péché et du danger. Dans les villes, les temples ne peuvent plus contenir les foules ; on loue des écoles, des salles de bal, des théâtres ; toutes les localités dont on peut disposer deviennent des églises. A la campagne, des camps se forment en vue de la prière ; une charrette devient une chaire, une tente un sanctuaire, un tronc d'arbre un autel. Des centaines de prédicateurs itinérants, hommes et femmes, se mettent en campagne pour combattre Satan et la chair. Le clergé régulier passe pour un témoin muet et infidèle de la vérité ; les fermiers et les chaudronniers lui remontrent sa faute et le déclarent mort et damné. Lorsque la première tempête fut passée, il se trouva qu'une nouvelle secte s'était établie dans les Etats-Unis et qu'un certain nombre d'hommes et de femmes se préoccupaient d'une « loi supérieure, » d' « un meilleur chemin, » d'un nouveau « degré de vie spirituelle. » On prétendait que l'homme peut atteindre *ici-bas*, par la grâce de Dieu, à un état parfait, dans lequel il ne saurait pécher et tous ses actes sont saints. On en appelait, pour établir cette doctrine, à la déclaration de Paul : la loi de l'esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. (Rom. VIII, 2.)[1] C'est ce qui donna à la secte le nom d'*Eglise paulinienne* ou bien d'*Eglise parfaite*. Les sectaires eux-mêmes préférèrent se qualifier de *perfectionnistes* et de *saints*. Ils se partagèrent en deux branches : l'une, irréprochable et même ascétique dans sa première phase[2], s'établit à

départ le chiliasme, il ne rentre plus au fond dans le christianisme. Les mormons ne donnent-ils pas le nom de gentils aux chrétiens ? Cp. Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte*, 1867, pag. 477.

[1] Une secte chiliaste du Slesvig, 1737-1739, *die Bordelumsche Rotte*, alla plus loin et prétendit être supérieure à Paul qui s'écriait : Misérable que je suis, qui me délivrera ? *Real-Encyclopædie* de Herzog, t. II, in voce.

[2] Dixon, *Spiritual Wives*, II, 15.

Manlius, village au nord-ouest de l'Etat de New-York, sous la direction du rév. Hiran Sheldon; l'autre, d'abord à Putney dans l'Etat de Vermont, puis à Brimfield dans le Massachusetts et finalement sur les rives du lac Oneida dans l'Etat de New-York, sous la conduite de John Humphrey Noyes, « la plus sage et la plus brillante lumière de l'armée revivaliste[1]. » C'est à ce dernier que nous nous arrêterons, et notamment à la dernière phase de sa vie tourmentée et inégale[2].

Passé de Putney à Oneida, Noyes déclara à ses partisans qu'il ne leur imposait plus les rigueurs d'autrefois et leur recommandait « le devoir de jouir de la vie. » Si Dieu avait voulu qu'Adam jeûnât et priât, l'aurait-il placé dans un jardin si délicieux. Or les saints d'Oneida se trouvent dans les conditions d'Adam avant la chute, sans péché, pour qui tout est légitime parce que tout est pur; ils peuvent donc manger, boire, aimer, selon le désir de leur cœur, sous la direction journalière du Saint-Esprit. Toute propriété est cédée à Christ; les femmes et les enfants sont communs à tous, comme les pains et les poissons[3]. On se tromperait cependant en s'imaginant que les saints se livrassent à l'intempérance : les plus faibles mangent de la viande; mais les autres se contentent de légumes et de fruits. Noyes lui-même est sobre dans ses repas. La famille ne boit ni vin, ni bière. Ce n'est qu'à titre de cordial qu'on prend du vin de cerise ou de groseilles, quoique Noyes préfère que son peuple s'en passe[4].

Le grand principe : vous n'êtes pas sous la loi mais sous la grâce, se trouva laisser trop de marge à l'individualité. Noyes

[1] Dixon, *Spiritual Wives*, II, 29.

[2] Jeune prédicateur, voyant toutes les femmes s'engouer de sa personne, il quitta Brimfield en février au milieu de la nuit et fit vingt-quatre lieues à pied par les neiges pour regagner la maison de son père à Putney. (Id. ibid. 32, 33.) D'autre part, cherchant les moyens de construire une maison pour ses prosélytes à Putney, il épousa une jeune personne riche, pour son argent, en disant qu'elle lui était donnée en récompense de son dévouement à la vérité. (*New America*, II, 190-194.) Ici encore la fin n'a guère correspondu aux débuts.

[3] Id. *New America*, II, pag. 200.

[4] Id. ibid. pag. 206.

sentit qu' « on ne saurait faire un câble d'un monceau de grains de sable. » Il invoqua donc comme second principe la sympathie, destinée à corriger la volonté individuelle et à réconcilier la nature avec l'obéissance. Un frère peut faire ce que bon lui semble, mais il doit consulter préalablement la congrégation ; si la sympathie de celle-ci lui fait défaut, il renonce à l'objet de son désir. Ce principe est devenu une puissance. Chaque soir on se réunit pour contrôler le caractère et la conduite des membres de la congrégation. Cette enquête publique est délicate et profonde, attestant une grande puissance d'analyse, aiguisée par une pratique journalière. Celui qui en est l'objet n'est pas admis à se justifier sur-le-champ ni en personne ; la réponse ne peut se faire que par un écrit adressé à toute la communauté. Le procédé est remarquable ; mais ce qui est plus remarquable encore, c'est qu'on ait pu l'appliquer sans provoquer une levée de boucliers[1].

Nous n'avons pas tout dit : le cœur du sytème domestique est la relation mutuelle des sexes que la secte appelle « un mariage complexe. » A ses yeux, la communauté des biens implique celle des femmes : Noyes prétend que « l'homme ne peut ni aimer une fois seulement pendant sa vie ni aimer seulement un seul objet à la fois. Au contraire l'histoire du cœur affirme qu'il est capable d'aimer plusieurs fois et plusieurs personnes. C'est la loi de la nature. » En conséquence chaque homme devient le mari et le frère de chaque femme et chaque femme l'épouse et la sœur de chaque homme. Le mariage, comme rite et fait, les perfectionnistes l'ont aboli pour toujours au nom de la vraie religion ; c'est, disent-ils, une institution égoïste et exclusive, que toutes les honnêtes Eglises mépriseront du moment que le monde sera débarrassé de la fausse idée que l'amour est un péché. Les seuls vrais mariages sont ceux qui sont bons pour le temps et l'éternité ; les seules vraies unions sont celles des bien assortis (like to like). La légalité

[1] Voir la lettre authentique très touchante qu'un jeune homme écrivit à la communauté après avoir été l'objet de sa critique sévère. Il remercie l'assemblée de sa sincérité et le chef de son inépuisable patience. Voir *New America* II, 204, 205.

a fait son temps ; mort au monde, le chrétien est entré dans la vie céleste. Dans une sainte communauté il n'y a pas plus de raison d'apporter des restrictions légales au commerce sexuel qu'au manger et au boire. J'appelle une certaine femme mon épouse ; elle est à vous ; elle est à Christ et en Christ elle est l'épouse de tous les saints. C'est l'antinomisme de Carpocrate, conduisant à un naturalisme et un communisme qui suppriment la différence entre le physique et le moral[1].

Cependant Noyes place ce grave objet sous la surveillance des membres les plus sages de la communauté qui se laissent guider par les principes suivants : il est bon qu'un jeune homme ou une jeune femme s'associe à une personne d'un caractère mûr et d'un esprit rassis ; point d'attachement de deux personnes entre elles exclusivement, c'est une idolâtrie malsaine et funeste ; personne n'est obligé d'accepter les attentions de ceux qu'il n'aime pas ; les entrevues des deux sexes doivent avoir lieu avec l'intervention d'un tiers qui puisse soumettre la question au jugement de la communauté et diminuer l'embarras des femmes qui déclinent la proposition qu'on leur a faite[2]. Le monde a fait la guerre à l'amour libre comme à la communauté des biens ; Noyes s'est contenté de répondre : « Regardez notre heureux cercle : nous travaillons, nous nous reposons, nous étudions, nous jouissons ; la paix règne dans notre intérieur ; nos jeunes gens sont pleins de santé, nos jeunes femmes florissantes ; nous vivons bien et nous ne nous multiplions pas au delà de nos vœux[3]. »

Peu à peu, dit Dixon, on a triomphé de l'inimitié du monde : si les membres de la communauté se trompent dans l'interprétation du Nouveau Testament, on sent qu'ils s'appliquent sérieusement à honorer leur profession[4]. Depuis qu'on juge ses disciples par les résultats, le père Noyes est devenu populaire

[1] Voyez *Baur*, K. G., I, 492.

[2] Ces principes sont extraits d'une lettre de Noyes à M. Dixon (*New America*, II, 210) et d'un manifeste de Noyes appelé la *Battle-axe letter*. (*Spiritual Wives*, II, 40-44.)

[3] Id. *New America*, pag. 213.

[4] Il y a des exceptions. Nous y reviendrons.

dans les alentours d'Oneida, tandis que ses adhérents, au nombre de trois cents, invoquent sa médiation, comme celle d'un prophète, entre l'homme et Dieu[1]. En 1880 l'association, menacée de poursuites judiciaires, a dû renoncer à la communauté des femmes et ne pratique aujourd'hui que celle des biens. C'est de cette association que sortit l'assassin du président Garfield[2].

Au tableau des chiliastes, partisans du libre amour et du libre divorce, nous opposerons celui des chiliastes célibataires, hommes et femmes[3]. Il s'agit de sectaires auxquels les railleurs ont donné le sobriquet de *shakers* ou trembleurs, mais qui s'appellent eux-mêmes *la société des croyants au second avènement*. Cette secte très respectable, issue des quacres, mais entrée, au siècle dernier, dans sa forme actuelle sous l'inspiration de sa prophétesse Anne Lee († 1784), réside principalement dans le village Mount Lebanon, sur les bords de l'Hudson dans l'Etat de New-York. Cet établissement en a créé une vingtaine d'autres dont les membres se montent à plusieurs milliers[4]. Mount Lebanon est le centre d'un système bien caractérisé, possède une forte organisation et une vie propre qui ne laisse pas d'avoir des éléments excellents au milieu de beaucoup d'excentricités[5]. Ici encore, comme souvent, la pra-

[1] Id. ibid. Ce témoignage date de 1867.

[2] Le journal *le Temps*, du 12 juillet 1881. On trouvera une appréciation succincte d'Oneida dans Dr C. Thönes, *Die christliche Anschauung der Ehe und ihre modernen Gegner*, mémoire couronné en 1881 par la société de la Haye, pag. 295-302.

[3] Ce contraste, fort surprenant au premier abord, s'explique très bien. Chez les uns et les autres règne le même dualisme, l'opposition entre l'esprit et la matière. Ne pouvant défaire le nœud, on le coupe. Les uns rompent totalement avec la matière ; les autres la déclarent absolument indifférente, en sorte que les œuvres de la chair n'atteignent pas l'essence de l'esprit. C'est la reproduction du gnosticisme. Cp. Baur' K. G., I. pag. 491.

[4] Dixon, *New America*, II, 89.

[5] Il suffit de rappeler leur étrange accoutrement. Les hommes portent une espèce de sac arabe avec un collet de toile, sans ceinture; une veste de dessous boutonnée jusqu'au menton et couvrant les cuisses; une culotte flottante, un chapeau de paille à larges bords. Les femmes sont

tique vaut mieux que la théorie, ou, si l'on veut, la mauvaise théologie n'empêche pas la vie de porter des fruits précieux. L'école, entre autres, passe pour une des meilleures de l'Etat de New-York. L'Eglise des shakers repose sur les idées suivantes : le règne de Dieu est venu; Christ règne personnellement sur la terre; l'ancienne loi est abolie; le commandement : Croissez et multipliez! a cessé; le péché d'Adam est expié; la communication du ciel et de la terre est rétablie; la condamnation ne pèse plus sur le travail; la terre avec tout ce qu'elle renferme sera rachetée; les anges et les esprits sont devenus, comme autrefois, les familiers et les ministres des hommes; les morts entretiennent des relations avec les vivants; les élus, morts au monde, ne connaissent ni naissance ni mariage. Mourir, c'est changer de vêtement. Le célibat et la communauté de biens sont de rigueur. L'usage du vin et du porc est interdit. Les shakers fuient les cités et vivent à la campagne. Ils sont sobres, prudents et doux. Ils ne prêtent point de serment. Ils évitent toute contention. Ils abhorrent la guerre. Ils ne se soucient pas d'être américains; ils ne se mêlent pas de politique et ne vont jamais voter pour un président. Ils ignorent tout ce qui se passe hors de leur domaine, même dans la ville de New-York. Ils s'adonnent tout entiers à l'agriculture. Ils ont transformé le repaire inculte des Iroquois en jardins délicieux; rien n'égale leurs fleurs, leurs vergers, leurs gazons, leurs graines, leurs plantes, leur eau de rose. L'ordre, la propreté, la sécurité, la paix règnent à Lebanon comme nulle part ailleurs. Comparé à la débauche de New-York, c'est l'innocence d'Eden. Chacun est à la fois occupé et tranquille. Rien ne se fait par contrainte. Chacun est libre; libre de s'associer, libre de se retirer. Il n'y a ici ni police ni juges ni soldats; personne n'en appelle à un tribunal. Nous nous demandons comment des jeunes gens des

coiffées d'un bonnet en mousseline : elles ont le sein et les épaules enveloppés d'un fichu blanc; un sac leur serre le corps depuis la ceinture et descend jusque sur le cou-de-pied; enfin des chaussons et des souliers blancs. (Id. ibid. pag. 74.) Nous reviendrons plus bas sur les danses bizarres qui leur ont valu leur sobriquet.

deux sexes peuvent vivre ensemble dans ces lieux charmants, au milieu de la paix et de l'abondance, sans penser à l'amour. Nous sommes tristes à la pensée que cette jeunesse dont la joie éclate dans l'avenue n'aura jamais, si elle reste ici, d'enfants qui jouent sur la pelouse du village. C'est que le shaker est un moine et la shakeress une religieuse qui n'ont rien à dire au monde. Que si vous demandez à ces fleuristes et ces semeurs paisibles comment, vivant en célibataires, ils pourront se préserver d'une extinction prochaine, ils vous répondent naïvement : Nous comptons sur les prosélytes que nous amènent les revivals, comme le laboureur compte sur le retour de la fenaison et de la récolte[1].

Au reste, dans tous ces mouvements religieux, antérieurs au grand revival ou directement émanés de lui, il y a une protestation et une réforme : une protestation contre le formalisme et la léthargie de l'Eglise ; une réforme dans les conditions intérieures et extérieures de la vie sociale. Il s'agit maintenant de conclure.

IV

Si l'on peut dire que la croyance accentuée du second avènement du Christ se trouve à la base de tous ces credos sociaux et religieux, il faut convenir aussi qu'ils nous placent devant un chaos. Or que faut-il en penser ? « L'homme, » a dit un penseur, « ne s'est jamais tout à fait trompé ; dans ses plus grossières erreurs reste toujours un lambeau de vérité. » En effet, ici aussi on peut constater une confusion de mauvais et de bons éléments ; nous commencerons par les mauvais.

La grande cause d'où ils découlent, c'est l'empire absolu de l'imagination qui, dans sa témérité aussi ardente qu'ignorante, égare tout : cœur, conscience, intelligence, volonté. Grâce à cette déplorable usurpation, on méprise cette réalité tant collective qu'individuelle du passé et du présent qui s'appelle

[1] Id. ibid. pag. 69-122. Les shakers rappellent les esséniens par leur isolement, leur célibat, leur communauté des biens et leur rigoureuse discipline.

l'expérience; on isole la religion de la conscience, et tout en exaltant la volonté de Dieu dont on se dit le serviteur fidèle, on n'obéit qu'à ses propres fantaisies. Nous allons en fournir les preuves.

La manière chimérique dont on traite la *Bible*, tout en en appelant perpétuellement à ses témoignages, pourra nous en convaincre. La Bible, toute la Bible, rien que la Bible, disent ces autoritaires : et voyez ce qu'ils en font. L'attente apocalyptique très expresse des mille ans s'est absorbée dans la foi très vague de l'apparition prochaine ou de la présence personnelle très réelle, déjà dès maintenant, de notre Seigneur. Et l'on se met à étudier les différentes régions du ciel, comme les haruspices de l'ancienne Rome. Noyes citera le prophète Abdias (18, 21) pour prouver les révolutions qu'il attend d'un jour à l'autre[1]. Il fera dire à Paul que nous pouvons atteindre ici-bas à la perfection et être parfaitement saints, en en appelant à Rom. VIII, 2, sans remarquer que l'apôtre ne parle que d'une délivrance en principe, en espérance, en idéal, non en pleine réalité, puisqu'il déclare lui-même ailleurs qu'il n'a pas atteint le but. (Philip. III, 14.)[2] Il affirmera, pour justifier son mariage spirituel, que le même apôtre était accompagné d'une femme non mariée, tandis que Paul déclare que, s'il le voulait, il pourrait se faire accompagner d'une chrétienne en qualité d'épouse, comme les autres apôtres. (1 Cor. IX, 5.)[3] Il insistera sur la liberté du divorce et fera ainsi bon marché de l'apôtre qui veut que si l'on est marié, on ne cherche pas à se dégager. (1 Cor. VII, 10, 11, 27.) On le voit, la fantaisie ne permet pas aux chiliastes de prendre la Bible au sérieux; tout autoritaires qu'ils sont, ils s'en servent à leur convenance.

Il en est de même de l'*histoire* et de ses lois. En effet, qu'at-

[1] Dixon, *Spiritual Wives*, II, 42.

[2] Ibid. pag. 11.

[3] Ibid. pag. 45-49. Le mot ἀδελφή rend l'addition de γυνή superflue, à moins que γυνή ne signifie *épouse*. D'autre part Paul a été célibataire; il déclare que c'est son ἴδιον χάρισμα ἐκ θεοῦ. (1 Cor. VII, 7.) Par conséquent s'il affirme qu'il a le droit de mener avec lui une épouse, il parle hypothétiquement : supposé que je fusse marié, je pourrais, etc.

tend le chiliasme? une interruption brusque dans la marche des choses; un dénouement magique de l'histoire de l'humanité. C'est le radicalisme qui, au mépris de la loi du développement, prétend créer tout à coup, inopinément, l'idéal qu'il rêve, par quelque coup de force. Cette attente peut-elle être celle d'un homme qui consulte sérieusement les deux grandes révélations de Dieu, les plus authentiques et les plus claires, j'entends le passé et le présent? Dans la pensée de Jésus-Christ, qu'il faut bien distinguer de celle de la primitive Eglise, l'Evangile doit transformer l'humanité, comme le levain pénètre la pâte, c'est à dire peu à peu, successivement. Or le présent nous dit que cette transformation est loin, très loin d'être accomplie, etle passé nous apprend qu'elle ne s'opère que peu à peu, qu'elle avance en spirale, que sa marche est inégale. Nous combinons cette double révélation et nous en concluons qu'à l'heure qu'il est rien ne nous autorise à attendre d'un jour à l'autre la fin de l'économie présente. Cette conclusion, ce semble, est pertinente. Mais voilà le chiliasme qui vient nous dire : la fin de toutes choses est proche! Sur quoi, je vous prie, établissez-vous cette grave prophétie? Je la démens au nom de la double voix authentique de Dieu dans le passé et dans le présent. Et vous, sur quoi la fondez-vous ? On répond : sur la toute-puissance de Dieu! Mais cette toute-puissance sera apparemment soumise au plan invariable de la sagesse divine et ne pourra pas l'intervertir; elle ne dérangera pas plus l'ordre moral que le passé et le présent nous révèlent, qu'elle ne bouleverse sous nos yeux l'ordre physique. Si Dieu est la cause absolue de tout ce qui existe *réellement*, il n'est pas permis de faire de sa toute-puissance la faculté de réaliser même les fantaisies que l'imagination se crée, c'est-à-dire l'absurde. Dieu ne peut produire que ce qui a sa base dans sa nature souverainement sainte et sage. C'est encore la foi imaginative qui met son dieu chimérique à la place du vrai Dieu. S'il faut invoquer une autorité biblique, mieux vaudra suivre ici les indications du IVe évangile que celles de l'Apocalypse et penser lorsqu'il s'agit de l'avènement de Jésus-Christ, non à une apparition soudaine et visible qui bouleverse l'ordre du monde, mais à une manifestation spiri-

tuelle, invisible et continue qui, au lieu de suspendre et d'interrompre le développement de notre espèce, est destinée à le continuer, à le seconder et à le consommer.

Notons enfin combien le chiliasme défigure à plusieurs égards *la vie*, sociale, individuelle, religieuse.

L'économie actuelle est déchue, le monde court à sa perte, la dernière heure a sonné. Sauvons-nous de la génération perverse! Laissons périr ce qui doit périr! Voilà le cri d'alarme. Et que fait-on ? on s'isole de la société, on se renferme dans les conventicules, on ne se soucie guère de la marche de l'humanité; on traite de bagatelles, de jeux, de dangers même, les biens les plus précieux, les dons les plus inestimables que Dieu nous ait accordés, la science, l'art, l'industrie,... tout en en profitant souvent largement. A son tour la vie individuelle est livrée aux extravagances les plus déplorables. Mary Cragin, la plus éminente des femmes d'Oneida, en proie à une exaltation fanatique, dira au moment de sa conversion : Je confesse le Christ en moi, sauveur de tout péché : je ne pécherai plus jamais[1] ! et se distinguera par une passion féroce du martyre au point de s'écrier à propos de son mari, victime de sa conversion : Le premier décembre il sera sans argent et sans affaires; comme cela me réjouit[2] ! D'autre part, Prince sera ridicule. Il prétend au dépouillement de lui-même, il renonce à tout désir personnel; il n'attend que l'inspiration divine, c'est-à-dire qu'il ne comprend pas l'Evangile qui veut le renoncement à nous-mêmes *en tant* qu'égoïstes et charnels et à notre volonté propre *en tant* que contraire à celle de Dieu. En conséquence, s'il va faire une promenade, il demandera à Dieu s'il va pleuvoir. S'il a besoin d'une chaise dans sa chambre, il demandera à l'Esprit la permission d'en acheter une. Il recourra à la prière avant de mettre un habit neuf et de prendre son parapluie. Bref il s'imaginera — car c'est une pure imagination — quitter l'habitude de juger par lui-même des choses les plus simples pour suivre ce qu'il appelle les inspirations de l'Esprit, même, ce qui est très grave, lorsqu'elles le poussent

[1] *Spiritual Wives*, II, 90.
[2] Ibid. II, 93.

à agir contrairement à ce qui lui semble être bon[1]. Voilà bien l'effet de la substitution de l'imagination à la conscience et de l'opposition de la conscience à la volonté de Dieu. Il n'est pas jusqu'aux shakers, d'ailleurs si respectables, qui n'éprouvent les effets de cet égarement. Leur culte, le dimanche, consiste dans une danse exécutée dans la chapelle. Les hommes se rangent d'un côté, les femmes de l'autre. Après une allocution et un chant, commence, sur un signal donné, cette danse sacrée accompagnée de mouvements de la tête et des bras, d'abord lents et solennels, mais successivement plus animés ; les cercles se forment et se brisent tour à tour, au milieu de chants et d'inclinations, jusqu'à ce que l'épuisement général commande la fin de la cérémonie. En vérité, on se croirait transporté à Constantinople, au milieu des derviches musulmans, plutôt qu'au sein de ces respectables cultivateurs de Mount Lebanon. Que si vous leur demandez l'origine de ce culte bizarre, ils en appellent à David qui dansa devant l'arche de l'alliance qu'il transporta à Jérusalem[2]. Au reste, il y a des aberrations bien plus graves encore; nous rencontrons à Königsberg des fanatiques effrontés[3], à Spaxton un banquier très peu scrupuleux[4], à Oneida un tartufe repoussant[5]. J'avoue qu'il serait injuste de juger une théorie ou une association par le caractère ou la conduite d'un seul individu qui professe cette théorie ou qui est membre de cette association. Mais n'oublions pas qu'il s'agit ici non du premier venu mais des chefs; or il ne faut qu'une brebis galeuse pour gâter tout un troupeau. Les shakers font ici la plus honorable des exceptions. Aussi jugent-ils les perfectionnistes très sévèrement : « Au nom de la religion, » disent-ils, « on donne carrière aux passions avec un profond

[1] Ibid. I, 246.

[2] Real-Encyklopædie de Herzog, in voce *Shaker*, XIV, 314.

[3] *Schönherr* et *Ebel*. Real-Encyclopædie de Herzog, XIII, 628-846, article composé sur les documents par *Erbkam*.

[4] *Prince*. Voir la manière dont il amassa des milliers de livres sterling pour fonder son Agapemone : Dixon *Spiritual Wives*, I, 269-276.

[5] Le rév. *Abram C. Smith* compromit tellement son ami Noyes que celui-ci fut forcé de le désigner à la haine publique comme un coquin (a rogue). (Dixon, *Spiritual Wives*, II, 97-145 et notamment pag. 139.)

sentiment de repos[1]. » On ne joue pas impunément avec le feu épouvantable des appétits sensuels.

N'y a-t-il donc ici qu'à blâmer et à condamner? N'y a-t-il que du mal? n'y a-t-il pas de bien? Ne permettons pas à nos préjugés d'obscurcir notre jugement. Déjà à priori on ne saurait admettre cette pensée par la simple raison qu'il n'y a ni erreur ni mal absolus, qu'ils sont toujours relatifs. L'erreur est toujours la déviation de quelque vérité et le mal est toujours la caricature d'un bien, parce que l'image de Dieu, c'est-à-dire le bien, constitue le fonds primitif et indélébile de toute nature humaine. C'est ce que les faits vont encore confirmer. Nous avons vu la gangue; signalons en finissant le métal précieux qui s'en dégage.

On a appelé ces sectes des Eglises de femmes; les femmes, en effet, y jouent un rôle considérable et en général non seulement honorable, mais distingué. Nous n'avons qu'à signaler à Königsberg la comtesse Ida v. d. G.[2], troisième fille du président supérieur de la province de Prusse, von Auerswald; elle fut un des plus fidèles partisans d'Ebel. Son mari était mort dans la campagne de Lützen, en 1813. Cette jeune veuve était encore plus noble de caractère que de naissance. Ses ennemis mêmes lui reconnaissaient un ensemble de grâces et de vertus fort rare. La calomnie resta muette devant cette figure idéale, qui fut la lumière et la gloire de Königsberg[3]. A Oneida nous sommes touchés de Mary Cragin qui, après avoir échappé victorieusement aux pièges détestables que lui tendit l'hypocrisie la plus effrontée, se concilia tellement l'affection de la communauté que vingt ans après sa mort un étranger ne pouvait pas s'informer d'elle sans faire trembler les voix et provoquer les larmes[4].

Mais il ne suffit pas de s'arrêter à quelques individus; il faut interroger le mouvement chiliaste tout entier.

[1] Dixon, *New America*, II, pag. 215.

[2] Nous ne pouvons donner que les initiales. M. Tauchnitz n'a admis que sous cette forme les noms des familles liées à l'Eglise d'Ebel, dans l'édition qu'il a donnée des *Spiritual wives*. Voir la fin de la préface.

[3] Dixon, *Spiritual wives*, I, 151-159.

[4] Id. II, pag. 144.

Et d'abord, d'où vient ce désir véhément qui pousse le chiliasme en aveugle vers une révolution totale, prompte, définitive de l'ordre de choses actuel! *C'est que cet ordre ne le satisfait pas.* Or qui oserait s'inscrire en faux contre la légitimité de ce malaise, ou le blâmer absolument? S'il ne consiste qu'à regretter l'absence de jouissances matérielles, il faut évidemment le condamner. Mais s'il a pour objet le bien et sa réalisation, s'il consiste dans la conscience de l'insuffisance du présent et dans la vive impatience d'un meilleur avenir, qui est-ce qui ne s'y rangerait pas? Or, où est le chrétien qui, en jetant les yeux sur les conditions sociales, ne déplorera pas du fond du cœur, d'une part, l'absence de ressources qui fait souffrir des millions de nos semblables, les prive de l'occasion de bien vivre et les livre à une inévitable dégradation, et de l'autre, la poursuite acharnée du bien-être matériel, plus considérable peut-être aux Etats-Unis que partout ailleurs? Faut-il s'étonner de l'effroi que cause ce spectacle et de l'isolement qui en résulte? — En est-il autrement de la vie domestique? Les mystiques disent qu'en général le mariage est une grande méprise; qu'il se conclut par hasard, souvent à la hâte, quelquefois par ignorance; peu de motifs élevés; la naissance, la richesse, la beauté, l'occasion décident tout. L'amour est un commerce, un calcul. Les mystiques ont-ils tort? est-il donc étonnant qu'ils en tirent la conclusion que le vrai mariage implique le droit de chercher sa compagne naturelle et que le faux mariage implique la liberté du divorce? — Jetez enfin les yeux sur tant d'Eglises établies qui méconnaissant l'Evangile, s'identifient grossièrement avec le royaume de Dieu et prétendent, malgré l'évidence de leurs misères, avoir réalisé, ou à peu près, le règne de Christ sur la terre. Convenez après cela qu'il est bien naturel que, concevant un autre idéal religieux, nos utopistes demandent à l'esprit sectaire d'ouvrir, à défaut de temple, une cénacle ou une chapelle, comme le fit Prince, anglican, en présence d'une Eglise gouvernée par des évêques âgés, conservateurs et méticuleux, auxquels toute ardeur est suspecte et toute parole nouvelle un élément de scandale. Il y a de la dignité et de la grandeur à protester contre ce plat épicurisme qui se contente

froidement de sa condition, borne ses désirs pour éviter les mécomptes, prend indifféremment les gens comme ils sont et le temps comme il vient. Mieux vaut mille fois le chiliasme qui, tout en se trompant gravement sur les moyens, est vrai dans le fond lorsqu'il proteste contre une Eglise incapable de pénétrer la société de son souffle régénérateur. Cette protestation sectaire est solennelle; elle annonce l'approche de la décentralisation dans le protestantisme et de la formation de groupes individuels; elle somme le principe protestant de chercher de meilleures formes que celle d'une copie mesquine du catholicisme. Le coup le plus fatal serait porté à ce principe si ceux qui le représentent répondaient aux cris qui sollicitent un nouveau ciel et une nouvelle terre par l'injonction séculaire de l'intolérance : Contrains-les d'entrer ! ou par l'accueil glacial de l'indifférence : Que nous importe ? cela te regarde !

Un autre trait précieux du chiliasme, c'est *sa foi dans un meilleur avenir*, fruit de sa foi en Dieu. Que d'enfants de notre génération s'écrient avec les contemporains de Jérémie (XVIII, 12) : Il n'y a plus d'espérance ! c'est pourquoi nous suivrons nos pensées et chacun de nous fera selon la dureté de son cœur. Eh bien ! c'est à ce cri de désespoir glacial que les chiliastes opposent le cri de triomphe sublime qu'ils ont emprunté à l'Apocalypse et qui constitue la grande valeur religieuse de ce document biblique : Le règne de Dieu viendra, il vient, il est venu ! En effet, que signifie ce cri ? Il signifie que la victoire finale est au bien, à la justice, à Dieu; qu'à la fin la bonne cause triomphe ; qu'un « tout est bien » définitif plane sur les destinées du monde ; que ce triomphe est tellement certain que ni le péché ni la terre entière coalisés contre l'Oint du Seigneur ne sauraient l'empêcher ; que la victoire temporaire du mal n'est qu'une fausse apparence et hâte la réaction toute-puissante de Celui qui dirige le monde vers sa consommation, sans se laisser détourner de son but éternel par les agitations et les révoltes des hommes ; que la vérité, la justice et l'amour l'emporteront aujourd'hui sur les gouvernements politiques ou ecclésiastiques persécuteurs, demain sur la papauté infaillible, après-demain sur le matérialisme athée. Or, où est celui qui, ayant le cœur

bien placé, ne s'associe pleinement à de si nobles aspirations ? Qu'elles soient accompagnées, hélas ! dans l'Apocalypse d'erreurs de fait palpables et, dans le chiliasme de tous les temps, d'un cortège effrayant de bizarreries, de misères, d'étroitesses, d'insanités[1], de cruautés inouïes[2], personne ne le contestera, personne n'hésitera à les flétrir. Mais toutes ces fâcheuses expériences n'empêchent pas la grandeur du principe : Dieu règne et sa sainte volonté finira par avoir raison de tous les obstacles. Disons-le, cette foi-là est la bonne part.

Signalons enfin comme élément précieux des sectes chiliastes *le dévouement* qu'elles déploient en faveur de leur cause. Elles entendent perpétuellement retentir la parole du Maître : Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées ! Et dès lors, quelle ardeur dans la prière ! quelle puissance de vigilance ! quelle force d'abnégation ! quel courage à souffrir ! quelle consolation dans les pertes ! quelle sérénité dans la mort ! Voilà ce qui s'est vu chez les chiliastes des temps apostoliques, toujours attentifs au cri : l'Epoux vient ! et il faut convenir que, de nos jours encore, la même foi enfante des dispositions analogues bien propres à faire rougir tant de prétendus éclairés qui sont incapables de faire le moindre sacrifice pour les convictions qu'ils professent. L'héroïsme des sectaires ne prouve pas plus pour la vérité que contre la vérité de leurs doctrines. Aussi ce qui importe, ce n'est pas de croire ce qu'ils ont cru, mais de croire comme ils ont cru ; ce qui importe ce ne sont pas leurs conceptions religieuses, mais l'énergie et l'ardeur qu'ils mettent à les défendre. Leur foi est juive, leur charité communiste, leur espérance grossière, mais ces âmes chaudes et vivantes savent porter leur croix, elles savent souffrir pour leur cause, elles savent sacrifier biens, gloire, plaisirs, aises et la

[1] Voici la condition qu'Ebel assigne au salut : « Celui qui veut sauver son âme doit être élevé au-dessus de toute tentation ; il doit fouler aux pieds la chair ; il doit avoir la force de résister au pouvoir diabolique de la beauté. Il ne doit pas ressentir devant une femme vivante plus que devant un mur de pierre. Son œil doit être rendu froid et son pouls parfaitement calme. » (Dixon, *Spiritual wives*, I, 165.)

[2] Il suffit de renvoyer ici à l'anabaptisme et aux horreurs de Munster.

vie même. C'est ce qui les rend respectables malgré leurs misères qui provoquent la haine des uns et arment la satire des autres. C'est ce qui fait qu'elles ont leur raison d'être dans la vaste société chrétienne et qu'elles représentent toujours à leur manière ce qu'il y a de plus sérieux au monde : la foi et le dévouement. Or, au milieu de tout ce qui s'évanouit, comme une vapeur, ces deux choses demeurent et constitueront toujours, au sein d'un monde égoïste, la belle livrée du disciple de Jésus-Christ.

Confondu de l'héroïsme des chiliastes de son temps, Mélanchton ne pouvait se l'expliquer qu'en disant : Le diable les a endurcis et les a rendus insensibles à la souffrance. Pour nous, instruits mieux que lui à l'école de l'histoire, nous critiquerons le chiliasme, ce qui est notre droit, mais nous en retiendrons ce qui est bon, ce qui est notre devoir.

F.-C.-J. VAN GOENS.

DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE

SECOND ARTICLE

I

Nous avons constaté dans une première étude[1] que l'inspiration des Ecritures, de quelque manière d'ailleurs qu'on la conçoive, ne saurait fournir à l'autorité que possède le saint livre dans l'Eglise protestante aucune base vraiment solide.

Il importe donc de trouver à cette valeur normative de la Bible, inhérente à la conception protestante du christianisme, une raison d'être plus profonde et plus probante ; car l'inspiration n'en serait une que si les auteurs sacrés étaient seuls à posséder ou avaient possédé d'une manière toute spéciale ce souffle, cette lumière du Saint-Esprit. Il est vrai, sans qu'on s'en rende toujours bien compte, qu'ainsi la chose est entendue dans ce sentiment ou ce raisonnement populaire : nous admettons l'autorité de l'Ecriture[2] ou même nous croyons en elle, parce qu'elle est inspirée.

[1] Voyez *Revue de théologie et de philosophie*, décembre 1882.

[2] Des expressions comme celles-ci : « croire en l'Ecriture, » « la foi en l'Ecriture, » trahissent déjà les erreurs capitales qui règnent à son sujet au sein de notre monde religieux, car on ne les entend généralement pas dans le seul sens dont elles soient ici susceptibles, dans celui de créance de confiance accordée à un document. L'Ecriture devient objet de la foi dans l'acception religieuse du mot ; or la foi ne peut avoir pour objet qu'un être vivant; elle suppose une communion. Je crois en Dieu, en Jésus-Christ, je ne saurais croire en un livre, je puis simplement ajouter foi à ses renseignements.

On établit alors, conséquence logique du principe, une distinction essentielle, j'allais dire une opposition entre les saints hommes auxquels nous devons nos documents canoniques et les produits de la pensée et de la piété qu'a enfantés le cours des siècles. Pour demeurer dans la sphère chrétienne, sans nous préoccuper pour l'heure de l'ancienne alliance, disons qu'on érige volontiers une barrière, presque une muraille entre les temps apostoliques et les périodes subséquentes. Là tout est pure lumière ; le vent de l'Esprit souffle en tempête, chasse tous les miasmes, toutes les erreurs ; c'est l'heure des miracles et des dons extraordinaires. Paul guérit comme guérissait Jésus ; Pierre ressuscite les morts, comme les ressuscitait son Maître. Puis, tout à coup, le ciel se ferme ; les dons cessent, le souffle de l'Esprit ne traverse plus que faiblement l'Eglise, d'autres lois, les lois dites naturelles, président au développement du règne de Dieu sur la terre. L'âge d'or de l'Eglise fut comme l'éclair dans la sombre nuit ; comme un jour de soleil dissipant pour une heure les brouillards, il a disparu, et nous ne vivons plus que sous un ciel gris qui ne nous dispense qu'une lumière blafarde.

Il serait facile de relever, dans nos livres et journaux religieux, plus d'une page inspirée de ce point de vue. On ne réfléchit pas, par exemple, qu'en parlant ainsi on donne à tous ceux qui nient le sérieux historique des évangiles, qui traitent leurs récits de mythes ou de libres compositions, le plus fort argument qui se puisse concevoir. Car enfin, si l'Esprit de Dieu ne possède plus la même puissance que jadis, si les charismes apostoliques ont et doivent avoir disparu, n'est-il pas probable que le tableau que nous donnent nos plus anciens documents des temps apostoliques s'est coloré quelque peu des reflets de l'imagination naïve des heures du premier amour ?

Je pense qu'il n'est pas de conception plus fausse, et il importe de dégager la chrétienté contemporaine de ces restes d'un déisme rationaliste qui l'ont trop longtemps obsédée. Au point de vue biblique, à celui tout au moins de l'Evangile, l'action de l'Esprit de Dieu n'est pas limitée à une époque déter-

minée ; elle a été donnée pour les siècles ; les promesses sont pour nous et pour nos enfants. Distinguons, je le veux, entre l'époque créatrice et celle de la croissance ; mais rappelons-nous aussi que le chêne est dans le gland, la plante dans le germe, que les mêmes forces spirituelles vivifient et maintiennent l'organisme de l'Eglise depuis le premier jour et pour l'éternité.

Cette force c'est toujours et partout l'Esprit dans ses manifestations et ses impulsions variées. Aussi la Pentecôte n'est-elle pas un moment, aussitôt disparu que paru ; c'est le point de départ d'une ère qui a pour elle tout l'avenir, et s'il est vrai que Christ revenu par l'Esprit demeure avec les siens jusqu'à la fin du monde, il en faut conclure que les lois spirituelles qui ont présidé à la fondation président aussi aux développements de l'Eglise, que l'Esprit, si nos rébellions le contristent et le chassent parfois, peut souffler encore, qu'il doit souffler, si tant est qu'il y ait sur la terre des adorateurs en esprit et en vérité. Le montanisme et sa nouvelle prophétie ont eu leurs excès ; les anabaptistes de l'Allemagne du XVIe siècle se sont souillés de monstrueuses violences ; mais ce n'est point une raison qui nous permette d'oublier ce fait essentiel, primordial du christianisme authentique, que tout disciple, s'il est disciple, est un *inspiré*, et au bon sens du mot, un *illuminé*.

Ainsi donc l'inspiration par l'Esprit est un fait général et caractéristique de la nouvelle alliance, et si elle était le critère unique ou fondamental de l'autorité d'un écrit, il faudrait accorder cette valeur normative à tous ceux qui ont été marqués de ce sceau divin, à ceux qui ont suivi l'ère apostolique, comme à ceux qui furent les produits et les témoins de cette grande époque. Les derniers ont possédé peut-être, je ne le nie point, une inspiration d'une singulière puissance ; mais comme le degré d'inspiration se mesure au degré de communion que nous avons avec le Père, il est toujours permis de supposer, à titre de possibilité tout au moins, que l'intensité de vie des Paul, des Jean, a été atteinte, qui sait, dépassée par d'autres disciples du Crucifié. Entre la hauteur morale du Tarsien et la sainteté parfaite du Christ, il y a place encore pour plus d'une

grandeur ; je ne dis pas que ces places soient occupées, je n'en sais rien, vous n'en savez rien, Dieu seul le sait, mais elles ont pu l'être, elles pourront l'être un jour.

Pourquoi donc l'Eglise protestante accorde-t-elle à l'Ecriture une place unique et privilégiée ? Pourquoi, cet exemple précisera ma pensée, la lettre de saint Jacques, les épîtres de Jean, celle aux Hébreux même, ont-elles à nos yeux une autorité normative et un poids plus considérable que les élans mystiques de Thomas a-Kempis, qui font le bonheur de tant d'âmes, ou que certaines pages enflammées d'Augustin d'Hippone ? Pourquoi une lettre de saint Paul, « écrite avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, » dont nous parle Bossuet, occupe-t-elle au sein de l'Eglise une place supérieure aux plus éloquents discours d'Adolphe Monod, aux discours plus profonds encore d'Alexandre Vinet ?

II

A la base de cette opinion, protestante par excellence, il y a des motifs de divers genres. L'autorité de l'Ecriture, se fonde sur deux ordres d'arguments ; ou, si on préfère cette formule, elle est de deux espèces. C'est d'abord une autorité *historique ;* c'est ensuite une autorité *religieuse.*

Pour nous entendre nous-mêmes, fixons le sens du terme *autorité*, qui constitue le centre du problème. Le dictionnaire de Littré nous apprend que l'usage consacre six acceptions différentes du mot. Nous les citons toutes pour choisir en connaissance de cause. Autorité ! c'est d'abord le pouvoir de se faire obéir, qui dans l'ordre normal appartient, par exemple, aux parents à l'égard de leurs enfants, aux maîtres en face des serviteurs. Le mot désigne ensuite celui-là même qui possède cette puissance ; il est alors synonyme de gouvernement ou, avec une nuance qui constitue la troisième acception, d'administration publique. Ailleurs autorité sera employé dans le sens de crédit, de considération ; puis il désignera la créance ou la confiance que méritent un homme, une affirmation, un document ; enfin il remplace parfois son dérivé : autorisation.

Quand nous parlons de l'autorité historique de l'Ecriture, nous l'assimilons aux autres documents qui nous enseignent le passé et nous la jugeons d'après les critères en usage dans ce domaine. (Age du document, confiance qu'inspire l'auteur, etc., etc.) C'est le cinquième sens cité par Littré ; autorité est synonyme de créance, de confiance, ce qui est dans l'ordre des idées un degré de plus que la simple considération, celle-ci revêtant, au point de vue de la valeur probante, un caractère moins nécessaire, moins irrésistible que la première. Sur ce sujet, il n'y aura guère de contestation. Il en est autrement lorsqu'il s'agit de définir l'autorité religieuse de l'Ecriture.

M. Edmond Scherer, par exemple, dans son intéressante étude sur *l'autorité en matière de foi* (*Revue de théologie de Strasbourg, 1850*) définit l'autorité : « tout ce qui détermine une action ou une opinion par des considérations étrangères à la valeur intrinsèque de l'ordre intimé ou de la proposition intimée. » Nous sommes ramenés au premier sens de Littré, le pouvoir de se faire obéir. On peut alors, comme le fait M. Scherer, opposer à l'autorité la foi, c'est-à-dire l'expérience personnelle des choses religieuses qui fournit les motifs de croire. Telle est bien la signification du mot quand l'autorité paternelle exige, dans un but pédagogique, que l'enfant obéisse sans demander pourquoi ou quand le général réclame du soldat l'aveugle soumission à des ordres que l'inférieur ne saurait discuter. Telle est surtout la valeur de l'idée dans l'Eglise romaine qui réclame de ses fidèles orthodoxes l'abdication du jugement et ne répond aux pourquoi que par le *je le veux!* de l'absolutisme. Mais sous cette forme la notion d'autorité est contraire à l'essence même du protestantisme puisqu'elle exclut la protestation ; elle lui est étrangère... ou tout au moins devrait l'être. Pour le prouver sans longueurs il suffit de rappeler cet autre principe, sinon créé du moins mis en évidence par la Réformation et qui s'appelle le *libre examen*. Il exclut, il interdit ce saut dans les ténèbres qui s'appelle la soumission sans motif ou la soumission « par des considérations étrangères à la valeur intrinsèque de l'ordre intimé. »

Je veux bien, au sens le plus général des termes, et ici

M. Scherer a raison, voir dans l'autorité scripturaire le pouvoir que possèdent nos saints livres de se faire obéir ou écouter. Mais nous n'avons garde d'oublier l'adjectif, le modificatif : il s'agit d'une autorité *religieuse*, d'une autorité en matière de foi. Or qui dit religion, au sens chrétien du mot sans doute, dit aussi conscience, et qui dit conscience dit liberté. Une autorité religieuse est une autorité à laquelle je me soumets librement, en vertu de motifs puisés avant tout dans l'ordre moral et dont je suis juge, que dès lors je pèse, je discute et j'apprécie. C'est une autorité librement consentie.

Si nous essayions d'une définition, nous dirions que l'autorité religieuse de l'Ecriture est la puissance qu'elle possède de se soumettre les esprits, en vertu de certaines qualités morales qui lui sont propres et constituent son attrait.

Tel est, d'une manière abstraite et générale, le principe protestant de l'autorité, fort différent, on le voit, de l'idée catholique. Au risque de paraître paradoxal, je dirai que dans l'esprit de la Réformation l'autorité appelle la liberté, la suppose et ne s'impose jamais en vertu d'une nécessité logique ou antérieure, mais au nom d'une nécessité morale, autrement dit d'un consentement libre, réfléchi et mûrement pesé.

Il se pourra faire sans doute que les circonstances individuelles, le milieu, des motifs de l'ordre pédagogique amènent à l'autorité de l'Ecriture ou plutôt l'imposent, au sens de M. Scherer. Mais nous affirmons, au nom même de la nature religieuse de cette autorité, que cet état ne peut être que transitoire, qu'il est en tout cas imparfait, que nul n'est un protestant complet s'il n'est individualiste, c'est-à-dire un protestant, un chrétien sachant en qui il croit et pourquoi il croit. Il importe donc de distinguer entre les protestants demeurés catholiques dans la méthode, et c'est peut-être le grand nombre, et ceux qui le sont parce qu'ils veulent l'être et savent pourquoi ils le veulent. Les définitions de M. Scherer conviennent aux premiers ; mais il a le tort de les prendre pour l'espèce vraie, quand elle n'est que dégénérée ou rudimentaire.

Après ces considérations théoriques, il nous est permis de reprendre notre première question.

III

Sur quelle base repose l'*autorité historique* des Ecritures? — Nous répondons : sur les circonstances qui ont présidé à la naissance des documents sacrés et qui en font les archives les plus anciennes et les plus authentiques de la foi. Pour démontrer cette thèse, il me suffira d'envisager le Nouveau Testament, le document de la nouvelle alliance, la place et la valeur de l'Ancien devant être déterminées d'une autre manière.

Je dis d'abord que le Nouveau Testament renferme les archives les *plus anciennes* de la foi. En effet, nous ne possédons pour connaître le christianisme dans ses origines et dans sa période créatrice aucun témoin qui le dépasse. On peut discuter l'âge relatif de chacun des livres qui le composent. La critique, dans le feu du premier amour, a tenté d'en rejeter plusieurs bien loin dans le second siècle ; mais il a fallu revenir de ces exagérations et l'école de Baur, malgré les éclatants services qu'elle a rendus, a été obligée de se transformer et de renoncer à l'esprit systématique et aprioristique de ses premiers représentants. Les plus sceptiques font aujourd'hui de nombreux pas en arrière. Les Philippiens redeviennent authentiques; les Colossiens renferment tout au moins quelques fragments de la plume de Paul et, ô sagacité germanique ! Holtzmann[1] sait nous dire où s'arrête la plume de l'apôtre, où commence celle de l'interpolateur. Les synoptiques reprennent leurs anciennes places ou peu s'en faut. Mais peu importe, les exagérés eussent-ils raison, les livres du Nouveau Testament seront toujours, quelque date qu'on leur assigne, les plus anciens que nous possédions sur la matière.

Or, en histoire, plus les documents sont rapprochés des événements qu'ils rapportent ou de l'heure où naquirent les idées qu'ils reflètent, plus ils sont précieux. Dans une religion qui repose sur des faits historiques, l'ancienneté devient même une vertu. Quoique Bérose nous ait donné des renseignements que les connaisseurs disent souvent exacts sur l'histoire de

[1] Holtzmann. *Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe*. Leipzig 1872.

l'Assyrie, les assyriologues préfèrent encore déchiffrer les bibliothèques de pierre que recèlent les ruines de ces royaumes éteints. Hérodote a fort bien décrit l'Egypte, mais les pyramides et les hiéroglyphes sont des témoins autrement sérieux de ces âges passés. Il en est de même de l'Ecriture dans la vaste bibliothèque des écrits chrétiens qu'ont enfantés les siècles. Elle est le foyer lumineux, dont les autres produits de la pensée chrétienne ne sont que le rayonnement plus ou moins lointain.

Les siècles sans doute ont poursuivi le travail commencé, approfondi plus d'une pensée, mis au jour plus d'une conséquence à peine entrevue ou même ignorée des principes évangéliques. Mais sur ce vaste fleuve dont le cours va toujours grandissant, jusqu'à ce qu'il se jette dans l'océan éternel, et qui reçoit des affluents purs ou impurs, il faudra toujours remonter à la source pour y puiser l'eau du rocher.

Je dis, en effet, que ces archives de la foi sont les plus *authentiques* que nous possédions. Par authentique je ne songe point à affirmer que chaque livre doive nécessairement être attribué à l'auteur que nomme son contenu ou le titre que lui ont donné les manuscrits et la tradition. J'entends que les documents du Nouveau Testament sont les représentants les plus originaux et les plus purs du christianisme primitif. Nous n'en possédons pas de meilleurs. Ils sont nés, pour la plupart, à une époque de vie intense et de foi profonde, à une époque créatrice, s'il en fut jamais, puisqu'elle a semé les germes d'où sont procédées une société et une civilisation nouvelles. Ils sont dès lors la manifestation la plus pure de la vie du Christ se déployant dans l'Eglise; et sans insister sur une observation dont on a souvent exagéré la valeur, avouons qu'il existe une différence considérable entre ces premiers et plus anciens documents de la littérature chrétienne et ceux qui les ont immédiatement suivis. Lisez, par exemple, un des meilleurs de cette dernière catégorie, la première lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, à peu près contemporaine des écrits johanniques, et jugez.

Les procédés de tous les historiens prouvent du reste notre

dire. Les plus sceptiques, les plus négatifs, lorsqu'ils retracent les origines chrétiennes, sont obligés de recourir aux documents qu'ils condamnent ou démembrent. Ils discutent, c'est leur droit, les affirmations produites, il les transforment, trop souvent en refaisant une histoire bâtie sur le sable des hypothèses subjectives, mais enfin ils utilisent nos saints livres et ne sauraient faire autrement. Que n'a-t-on pas dit du livre des Actes. de son esprit tendancieux, de sa partialité, de ce roman qui taille les faits au gré de ses désirs, qui fait agir ou parler Paul comme il n'a pas pu (ô amour de l'*a priori !*) le faire. Et pourtant, lorsqu'on écrit l'histoire du premier âge de l'Eglise, il faut recourir à ses lumières, sans lesquelles nous sommes réduits à un jour à peine crépusculaire.

Nous accorderons au scepticisme critique tout ce qu'il demandera : disons un instant avec lui que la naïveté de plusieurs de nos écrivains, leur courte vue, leur inintelligence, l'imagination exaltée des premiers disciples, certaines notions préconçues, ont troublé la pureté et la transparence des faits. Le Nouveau Testament n'en demeure pas moins ce que nous avons de plus authentique, au sens large du mot, sur le christianisme des premiers jours. Il faudra, en tout état de cause et partout, en revenir à lui, de même que pour la constitution du texte du saint livre, on sera toujours obligé de mettre au premier rang les manuscrits du cinquième siècle ou de la fin du quatrième. On ne saurait remonter au delà, parce qu'au delà le temps a tout dévoré. Nous sommes enserrés dans ce dilemme : Ou bien, comme le disait David Strauss dans sa troisième et dernière manière, nous ne savons rien du fondateur du christianisme sinon qu'il a vécu et qu'il est mort ; tout le reste est douteux, dérivé, corrompu. Ou bien, ce que nous savons de plus précis, de plus certain sur la nature primitive de l'Evangile, nous le trouvons dans les écrits du Nouveau Testament. On ne sort pas de là.

Or, le protestantisme est par un de ses côtés un retour aux origines ; il a tenté de dégager le vrai, le pur christianisme des traditions, des adjonctions et des erreurs, sous lesquelles l'avait enseveli le moyen âge. Il a fait ce que fit Jésus lui-même

lorsque, avec le Baptiste, il remontait par delà les traditions des écoles aux sources limpides de la religion d'Israël, à la loi et aux prophètes. Voilà pourquoi la Réforme en est revenue à nos écrits sacrés comme à la source la plus ancienne, la plus authentique qu'il soit possible de consulter. Cette source, on la peut discuter en plusieurs de ses parties ; mais au-dessus d'elle il n'y a rien. Voilà pourquoi l'Ecriture est à nos yeux l'autorité historique nécessaire, que le XVIe siècle a opposée avec toute raison aux traditions postérieures et aux ordres de l'Eglise.

A ce que je viens de dire, il serait facile d'ajouter d'autres considérations encore ; je me borne ici à une dernière remarque qui me servira de transition à ma seconde partie :

On sait le rôle considérable qu'a joué l'apostolat dans la fondation de l'Eglise. Les Paul, les Pierre et les Jean, chacun dans la mesure de leurs dons, ont jeté les premières assises de l'édifice chrétien. Le premier a fourni les documents les plus fondamentaux du christianisme, après les évangiles toutefois qui posent les faits, et l'on s'accorde généralement à dire qu'il a saisi plus profondément qu'aucun autre les principes essentiels du Christ et de son œuvre. L'efflorescence de cette première littérature chrétienne s'est produite, non seulement sous ses yeux et ceux de ses premiers collègues, mais il en a été l'un des plus puissants instruments. Remontez jusqu'à saint Paul ; prenez ses quatre grandes épîtres dont l'authenticité est assise sur la plus inébranlable des certitudes ; vous avez dans ces quelques pages, marquées du sceau du génie, les faits et les idées dont tous les autres livres du Nouveau Testament sont ou la confirmation ou le développement. Où est l'histoire qui puisse montrer des archives aussi solides ?

Mais j'ai hâte d'arriver à la partie la plus difficile et la plus essentielle aussi de mon sujet, à l'*autorité religieuse* des Ecritures.

IV

Commençons par quelques observations générales :

Aucun esprit impartial n'étudiera la Bible sans y retrouver, au milieu d'une diversité infinie, une profonde harmonie inté-

rieure. Il me paraît difficile de ne pas être frappé de cette unité, de cette simplicité qui nous conduisent à reconnaître dans l'histoire de la révélation l'existence d'un moment unique entre tous et dont les produits littéraires doivent à jamais servir de norme à la foi chrétienne. A travers les âges, celle-ci se présentera sous des formes différentes ; on donnera même le nom de chrétien, ceci encore est un hommage indirect à la grandeur du Christ, à des conceptions ou à des systèmes qui ressemblent au type primitif comme une estampe de foire à une toile de Raphaël. Mais lorsque vous désirerez connaître le christianisme, non des philosophes et des beaux esprits, mais de Jésus-Christ, où irez-vous le chercher ?

Il serait également difficile de méconnaître l'originale formation de ce recueil, unique en son genre. Constitué lentement à travers les siècles, composé d'éléments divers, disparates même, il y règne pourtant un esprit vivifiant qui le traverse d'un bout à l'autre. Cette collection de documents juxtaposés fait presque l'effet d'un organisme. On dirait un être animé respirant à pleins poumons le souffle du Seigneur, et l'on comprend que cette Bible, qui est tout ensemble le produit, le document et l'un des facteurs essentiels de l'histoire de la rédemption et de la conquête de l'humanité par l'Esprit de Dieu, occupe dans l'Eglise cette place d'honneur que lui a donnée la Réformation.

Enfin, aujourd'hui, après une expérience plusieurs fois séculaire, faite sous toutes les latitudes, au sein des civilisations les plus diverses et de la barbarie la plus abjecte, ne pourrait-on pas en appeler, en faveur du saint volume, aux effets merveilleux, à l'influence salutaire de cette Bible que l'on discute, mais qui sans cesse répand la divine semence jusqu'aux extrémités de la terre ? Sa popularité et sa profondeur incomparables, son unité profonde et son aptitude à s'appliquer à toutes les situations, à tous les degrés de culture, à tous les états d'âme, qualités ordinairement opposées et qui souvent s'excluent, sont ici fondues en un tout harmonieux et font de l'Ecriture le livre le plus répandu et le plus lu, le livre non seulement le plus édifiant, mais le plus instructif de tous ceux

qu'a produits la race humaine. Nos réformateurs ont manqué de cette preuve que développent largement au temps présent les succès de nos sociétés bibliques et l'enthousiasme missionnaire qui semble s'emparer aujourd'hui de plus d'une église protestante. Ce n'est pas là, à proprement parler, un argument théologique, mais c'est un fait, ce qui vaut incontestablement davantage.

Ces considérations toutefois, prises à elles seules, demeurent insuffisantes. A ces causes générales et indirectes s'en ajoute immédiatement une plus essentielle : *l'Ecriture* est considérée par l'Eglise protestante comme autorité normative en matière de foi, parce que les écrits qui la composent constituent les documents, je ne dis pas uniques, nous verrons bientôt pourquoi, mais fondamentaux de la révélation salutaire de Dieu aux hommes, révélation qui trouve en Jésus-Christ son but et son centre.

Cette affirmation doit être expliquée, car de la nature de la révélation dépend aussi la nature et le caractère des documents qui en sont les échos. Qu'est-ce donc que la révélation ?

V

Sans entrer à cette place dans une discussion historique approfondie, nous pouvons dire que, d'après l'idée traditionnelle, la révélation est avant tout conçue comme une communication de vérités et de doctrines, que Dieu donne à l'homme au cours de l'histoire sainte, afin de compléter ou de rectifier celles que l'humanité avait acquises par ses propres efforts. Dieu nous fournit un supplément de connaissances, celles que notre esprit borné ou corrompu n'aurait jamais pu atteindre et qui pourtant sont nécessaires à notre bonheur éternel. Cette conception a tous les mérites du grand âge ; elle remonte, si je suis bien informé, aux Pères apologètes et domine le moyen âge ; elle réussit à se maintenir en partie au seizième siècle pour refleurir avec une vigueur toute nouvelle dans la scolastique protestante, et je crois bien que le vieil arbre, qu'a souvent déjà frappé la cognée de l'analyse religieuse et philosophique, n'est point encore déraciné.

« Car si l'on regarde, dit Calvin lui-même, combien l'esprit humain est enclin et fragile pour tomber en oubliance de Dieu, combien aussi il est facile à décliner en toutes espèces d'erreurs, de quelle convoitise il est mené pour se forger des religions étranges à chaque minute, de là on pourra voir combien il a été nécessaire que Dieu eust *ses registres authentiques* pour y coucher sa vérité, afin qu'elle ne périt point par oubli ou ne s'évanouît par erreur ou ne fût corrompue par l'audace des hommes [1]. »

On comprend que le dix-septième siècle, déduisant les conséquences des principes, mais oubliant la haute spiritualité qui les corrigeait chez les Pères de la réforme, en soit venu à confondre la révélation et l'Ecritrue. On distingue, il est vrai, la *revelatio divina immediata vel primitiva* et la *revelatio mediata*. Mais, sous le premier nom, on entend simplement cette illumination ou inspiration spéciale qui fut le privilège exclusif des prophètes et des apôtres, tandis que la révélation médiate, l'Ecriture sainte, est le résultat tangible de ces grâces surnaturelles. L'Esprit Saint, dit Hollaz, a suggéré aux prophètes et aux apôtres l'idée et le mot en ce qui concerne les dogmes de la foi et les règles morales qui en découlent [2]. Les vérités ou doctrines qui procèdent de la révélation seule et que nous ne saurions jamais atteindre sans elle, constituent les *articuli puri vel simplices*, tandis que les dogmes qui se rattachent à la religion naturelle, et qu'a seulement troublés le péché, forment les *articuli mixti*. On le voit, la doctrine biblique ou tout au moins ses thèses essentielles occupent une place à part et dérivent directement d'une communication divine.

On jugera par là de l'importance non seulement historique mais dogmatique qu'on devait donner aux attributs, c'est le langage du temps, de l'Ecriture, à sa nécessité, à son intégrité, à sa vérité, à sa divinité, à son autorité, à sa perfection et à sa clarté. Ceux que ce sujet intéresse en trouveront le développement tout à la fois curieux et complet dans le *Compendium*

[1] *Institution chrétienne*, I, 6, 3.

[2] *Spiritus sanctus prophetis et apostolis conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et moribus suggessit.*

theologiæ christianæ que publia à Bâle, en 1739, J.-F. Ostervald. (Né en 1663, mort en 1747.)

La théorie de l'inspiration littérale, verbale, plénière, est la fille légitime et nécessaire de cette conception intellectualiste qui ne peut être établie et défendue que par elle. Le système du pasteur neuchâtelois, nommé tout à l'heure, dénote à certains égards un progrès sur la scolastique protestante proprement dite; mais ne fait pas exception à la règle, comme on pourrait le croire. Son orthodoxie rationalisante distingue sans doute dans l'Ecriture des parties entièrement inspirées, d'autres qui ne le sont pas, du moins au même degré. Les premières concernent les choses cachées aux auteurs, les prophéties par exemple. Dans ce cas l'illumination porte sur les mots et sur les choses. Lorsque, au contraire, il s'agissait de rapporter des faits ou des paroles, susceptibles d'être connus par la raison, le témoignage, ou l'observation, l'action divine s'est bornée à préserver les écrivains des erreurs possibles; elle ne les a plus conduits d'une manière absolue [1]. On reconnaîtra ici l'application parfaitement logique de cette théorie de la révélation dont nous venons de parler et qui sépare les articles ou dogmes purs des articles mixtes. Mais au fond des choses on en reste pour l'essentiel à l'inspiration verbale, garantie indispensable de la divinité et de la vérité de la révélation [2].

[1] *Compendium*, pag. 44 : Inspiratio illa sic est concipienda : Quandoque, Deus authores sacros ita afficiebat, ut illis *et res ipsas et verba* inspiraret scilicet cum res sibi absconditas proferrent ac scriberent, ut in prophetiis ; at cum de rebus sibi cognitis loquerentur, aut illas scripto consignarent, tunc utique inspiratione opus non fuit, quæ res ipsas revelaret. Sic apostoli inspiratione non indigebant, ut historiam Domini Jesu scriberent, tunc enim illa scribebant, quae audiverant, quae viderant. 1 Joh. 1, 1. Sed Deus spiritu suo ipsos ita dirigebat et afficiebat, ut nihil ipsis excideret quod non esset verum.

[2] Ostervald distingue en effet très nettement, et c'est logique, la vérité d'une proposition de sa divinité : la première qualité est une garantie insuffisante. Il ne suffit pas que l'Ecriture soit vraie, il la faut divine. Il dit : Sed non sufficit si credamus scripturam esse veram, nisi insupra *divinam* esse agnoscamus, hoc est *a Deo inspiratam* 2 Tim. III, 16. *Compendium*, pag. 44.)

Faut-il rappeler les lacunes de cette manière d'entendre la conception de révélation ?

Elle rend tout d'abord presque impossible la distinction pourtant si profonde et attestée par les faits les plus évidents, entre l'ancienne et la nouvelle économie. L'organisme scripturaire, ou pour être plus exact, le développement religieux dont il est le témoin, disparaît pour faire place au code. L'Ecriture devient une collection de dogmes et de sentences morales, et par son moyen on construit une dogmatique soi-disant chrétienne où les textes de la Genèse, des Psaumes ou de Job sont placés, à titre de preuves, sur le même rang que les paroles du Christ ou les enseignements d'un saint Paul [1].

Il y a plus : le côté moral de la religion, qui est après tout son essence même, est absolument méconnu. La conscience est supplantée par l'intelligence ; c'est pour elle plus encore que pour le cœur qu'on attend l'illumination. La foi devient savoir ou croyance. Le grand péché, le péché central est, comme chez Socrate, l'ignorance, et la rectitude de la formule tient lieu de la rectitude de la volonté.

Si, nous l'avons marqué plus haut, ce point de vue a laissé au milieu de nous des traces nombreuses de son influence, il importe d'ajouter qu'il tend de plus en plus à disparaître. En dépit des théories, le côté moral et vivant de l'Evangile est partout mis en évidence ; un Alexandre Vinet tressaille de voir maintenant son jour et les faits auront raison de ce qui reste des théories. Les plus sévères tombent d'accord avec nous pour reconnaître que la vie vaut mieux que la formule, que la foi agissante pèse davantage que la plus correcte des orthodoxies.

Mais qu'est alors la révélation salutaire ? — Sans entrer dans une discussion, dont ce n'est point ici la place, mais qui mériterait d'être entreprise, sur les diverses formules tentées par

[1] Nous avons vu paraître, il y a quelques années, une sorte de dogmatique conçue sur ce plan : *Résumé des doctrines bibliques* mises dans leur ordre et accompagnées d'un très grand nombre de leurs textes par G.-A. Rosselet, pasteur. Neuchâtel.

Schleiermacher [1], Rothe [2], Biedermann [3], Lipsius [4], Kaftan [5], etc., voici, me semble-t-il, ce qui suffit à notre but.

L'idée de révélation suppose toujours deux et même trois éléments. Un révélateur, un objet ou un être révélé, un sujet qui perçoit cette manifestation et se l'approprie. Dans le cas particulier, les deux premiers termes se confondent, car la révélation religieuse procède de Dieu et a Dieu pour objet. Quelle que soit la forme ou le contenu particulier de cette manifestation d'En Haut, elle a toujours pour but de faire sentir et saisir le Saint des saints. C'est Lui qu'Abraham a entendu sous les chênes de Mamré, Lui que les prophètes ont contemplé dans leurs visions, annoncé et comme touché du doigt dans leurs discours, Lui que proclame dans ses sentences ou ses symboles la loi du Sinaï.

Ni l'histoire, ni la conscience ne nous apprennent autre chose ; car si l'homme tombé doit retrouver le Dieu perdu qui s'approche comme à nouveau de lui pour le rendre saint, il n'est point dispensé pour cela d'employer les talents qu'il a reçus ; au lieu de les enfouir comme le mauvais serviteur de la parabole, il doit les consacrer à la recherche patiente et à la conquête de la vérité.

Comme le dit en substance Richard Rothe, Dieu est le seul objet que manifeste la révélation ; elle n'a pas d'autre but. Quelque envie que nous ayons de la faire parler sur d'autres sujets, la révélation ne nous enseigne rien d'étranger à son domaine spécial, du moins d'une manière directe. Il va sans dire qu'indirectement, par une action réflexe, elle répand sa lumière sur le monde entier. Mais elle ne nous communique pas une connaissance toute faite de ces choses ; elle se borne

[1] Schleiermacher. *Der christliche Glaube.* 5e édit (Berlin 1861). Ier vol. pag. 61-67 ; 81 et suiv., etc.

[2] R. Rothe. *Zur Dogmatik ; Dogmatik* (1870).

[3] Biedermann. *Dogmatik*, 1-37 et suiv.

[4] Lipsius. *Lehrbuch der evangelischen protestantischen Dogmatik* (1876). Pag. 37 et suiv.

[5] Kaftan. *Das Wesen der christlichen Religion* (1881). Pag. 171 et suiv. — Comp. aussi les dogmatiques de Pfleiderer (*Religionsphilosophie*), d'A. Schweizer (*christliche Glaubenslehre*), de Beck, de Dorner, etc.

à placer les objets sous la transparente lumière du jour, nous laissant le soin d'en acquérir nous-mêmes une connaissance effective. Par sa révélation, Dieu nous conduit en toute vérité, mais sans promulguer d'une manière surnaturelle un système complet de science universelle. Il se borne à faire briller sur notre horizon sa fidèle image. Pareil au soleil levant qui éclaire d'abord les hauts sommets pour pénétrer ensuite dans les vallées les plus profondes, la lumière de Dieu nous inonde et nous enseigne toutes choses. En dehors de Dieu se manifestant lui-même, il n'y a pas de connaissances révélées. Celles qu'on serait tenté d'appeler de ce nom sont tout au plus des connaissances *dérivées* de la connaissance révélée de Dieu ; mais elles ne sont pas elles-mêmes des vérités révélées [1].

A qui Dieu se révèle-t-il ? — A l'homme, ici-bas le seul être à qui Dieu puisse se communiquer, avec lequel il entre en relation, se mette en communion, parce que cet homme est de race divine, créé à l'image de Dieu, fils de Dieu par son origine et destiné à le redevenir d'une manière effective. Cet homme a donc sa place et son rôle dans la révélation. Pour l'avoir trop oublié, le supranaturalisme a fait de lui, en face de la révélation, je ne sais quel instrument passif qui reçoit les communications d'En Haut, comme un vase l'eau de la fontaine.

Mais par quel moyen l'homme pourra-t-il recevoir et percevoir la révélation de Dieu ? Ce moyen ne sera pas l'intelligence au sens propre du mot ; car, n'en déplaise aux adorateurs quand même de l'instruction, comme instrument de régénération sociale, l'histoire s'inscrit en faux contre cette espérance. La connaissance théorique ne délivre pas du mal. Redresser une erreur n'est point encore effacer un péché. De ce côté d'ailleurs, Dieu est inaccessible ; tous les efforts, toute la sagesse des siècles, qu'elle s'appelle Platon, Philon ou Thomas d'Aquin, qui vous voudrez encore, aboutissent ici à la confession d'Agur, fils de Jaké :

> J'ai sondé Dieu, j'ai sondé Dieu sans y parvenir.
> . . . . . .
> Qui est monté aux cieux, et qui en est descendu [2] ?

[1] Richard Rothe, *Zur Dogmatik*, 2e édit., Gotha 1869, pag. 60 et suiv.
[2] Prov. XXX, 1, 4 (texte corrigé).

L'être infini ne saurait être saisi par le fini ; il se voile et nous dépasse ; la conscience seule soulève un coin du voile. Etincelle divine, elle projette sa clarté sur l'impénétrable et constitue comme le courant qui relie l'homme à son Créateur.

Il en faut conclure que la révélation sera partout et toujours de nature morale, que Dieu fait connaître aux hommes ce qu'il est par ce qu'il veut et ordonne. Quelle que soit d'ailleurs la forme de la révélation divine, on retrouvera nécessairement partout cet élément central, aussi bien dans la vision du buisson ardent que dans la vocation d'Esaïe, que dans le Père révélé en Jésus-Christ. Peu importe l'apparence du phénomène, que ce soit un songe, une vision sombre ou lumineuse, le vent de tempête, le son doux et subtil, les langues de feu, l'extase, l'illumination intérieure ou l'intuition sereine, la conscience demeure l'instrument de perception. Par elle Dieu pénètre l'homme, par elle l'homme s'élève à Dieu, l'écoute et le comprend.

Vous demandez la forme non pas spéciale, accidentelle (songes, visions, etc.), mais générale, le véhicule, si l'on veut, de cette révélation qui ne peut être saisie que par la conscience.

La nature, avec ses lois et ses spectacles tour à tour sereins comme l'azur, terrifiants comme la foudre, ne serait-elle pas le langage de Dieu, son livre, comme on aime à s'exprimer ?

Les poètes de l'Ancien Testament qui magnifient l'éclat des cieux, la beauté de la création, parlent, semble-t-il, en faveur de cette conception. On invoque aussi le témoignage d'un saint Paul, alors qu'il nous dit que ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste, Dieu nous l'ayant fait connaître par ses perfections invisibles, sa puissance et sa divinité qui se voient comme à l'œil quand on les considère dans ses ouvrages. (Rom. I, 19, 20.) Mais nous remarquerons qu'au dire du même écrivain cette langue n'a point été comprise. On pourra supposer sans doute que si la création se fût développée d'une manière normale, elle se serait élevée degré par degré, en partant du spectacle de la nature, à une intelligence plus profonde et plus foncièrement morale de son Dieu. Après avoir constaté Dieu dans

son œuvre, elle l'aurait reconnu comme tel, au lieu de le méconnaître pour le perdre.

Mais, en l'état actuel des choses, cette révélation par la nature ne nous manifeste que la puissance du Créateur, son intelligente et supérieure sagesse, sa divinité, dirait l'apôtre que nous commentons. Elle ne nous dit rien ou presque rien de son amour ou de sa bonté, moins encore de sa sainteté qui est pourtant l'essence même de son être. Ainsi, à travers les siècles, Paul tend la main aux Pascal et aux Vinet qui prétendent que la manifestation de Dieu par la nature est incomplète, et dès lors insuffisante.

Sans doute, les pâtres de la Bactriane ont pu, en des chants sublimes, adorer la bonté du Dieu qui arrose les fertiles pâturages, ceux d'Israël célébrer l'Eternel, le bon berger. Ce sont, ou bien des cris isolés ou bien la foi vive, comme disent les *Pensées*, qui voit incontinent « que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils (les hommes) adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui recherchent de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres[1]. »

En un mot, nous pouvons dans un sentiment pieux mettre Dieu dans la nature ; mais la nature comme telle, seule consultée, ne nous le donne pas dans sa perfection morale. Sur ce point sérieusement invoquée, elle dit tout autre chose. Si, pour parler encore le langage de Pascal, elle a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, elle a des défauts pour montrer qu'elle n'en est pas l'image[2], et nous ajouterons que cette dernière conclusion dépasse et domine de beaucoup la première.

En effet le spectacle des lois naturelles, de cette vie des êtres qui a pour condition la guerre et la mort, la souffrance par conséquent, est bien loin de proclamer l'œuvre d'un Père, la bonté du Créateur.

[1] Pascal, *Pensées*, édition Astié, 2e, pag. 453.
[2] Id., pag. 457.

Ce langage demeure incompréhensible pour l'homme pécheur. Il proclame Dieu, mais en le proclamant il pose le plus redoutable des problèmes.

Pourquoi donc, ô Maître suprême,
As-tu créé le mal si grand,
Que la raison, la vertu même
S'épouvantent en le voyant !

Pourquoi dans ton œuvre céleste
Tant d'éléments si peu d'accord,
A quoi bon le crime et la peste,
O Dieu juste, pourquoi la mort ?

Voilà le cri de la conscience, mise en face des œuvres de la nature, consultée en dehors du prisme de sentiments religieux acquis par une autre voie. Il nous faut une autre et plus sainte manifestation de Dieu, ou, pour parler plus exactement, il nous faut un langage qui parle plus directement à notre conscience et qui fasse briller à nos yeux, au-dessus des nuages dont nous enveloppe la contemplation de la nature, le soleil de la sainteté divine, du Dieu qui est bon, qui est amour.

Cette révélation, au sens le plus général du mot, nous la voyons dans l'histoire de l'humanité, ou si vous le voulez en termes plus précis, dans l'action de Dieu dans l'histoire, qui forme, discipline et éclaire la conscience. Les luttes et les efforts de l'humanité cherchant le souverain bien ; ses chutes et ses progrès, ses journées de bonheur et ses siècles de larmes, ses espérances et ses découragements, ce soupir immense qui s'élève de la terre au ciel et auquel le ciel a répondu de diverses manières, le drame humain tout entier témoigne de la vérité de notre affirmation. Si Dieu a laissé les nations marcher dans leurs voies, il ne les a point abandonnées ; l'abandon serait la ruine totale. Ce Verbe qui éclaire tout homme venant au monde et qui a travaillé tous les âges, qu'est-ce autre chose qu'une manifestation de Dieu dans le monde ? Mais il y a histoire et histoire ; diverses sont les dispositions divines qui, par des sentiers en apparence opposés, doivent amener l'homme à réaliser sa destinée. On l'a dit, si les hommes ont cherché

Dieu, sans réussir à le trouver d'une manière satisfaisante, Dieu de son côté a cherché l'homme, et cette recherche de l'homme par Dieu, qui commence dans le peuple élu pour aboutir à Jésus-Christ, constitue la révélation proprement dite. Sous une autre forme, on peut dire que l'histoire, théâtre de l'action de Dieu, comprend deux mouvements principaux : le premier aboutit à une sorte de résultat négatif, à ce vide de l'âme, à ce découragement dans l'effort qui ouvre l'œil aux divines réalités ; le second prépare et illumine ces dernières, et constitue la révélation positive.

Celle-ci consiste, faut-il le redire encore, non pas dans la communication de certaines vérités théoriques, mais dans des faits qui montrent Dieu et le déploient, dans une longue et émouvante série de faits qui ont préparé le terrain à Jésus-Christ, la révélation parfaite et par conséquent définitive. On dirait un grand arbre dont le germe fut déposé en terre dans la nuit des temps et qui, à travers une pénible croissance, arrive à produire un fruit exquis. C'est, pour citer quelques exemples entre mille autres, l'appel d'Abram et de sa race, c'est la servitude d'Egypte, l'établissement du peuple nomade en Canaan, les destinées de ce peuple avec ses rois, ses prophètes, avec ses chutes et ses repentances. A l'école de l'histoire dirigée d'En haut, comme toute histoire, Dieu élève Israël à l'adoration de son nom, le fait passer du monothéisme relatif, souvent grossier, des premiers âges au service du Dieu unique, créateur des cieux et de la terre, au spiritualisme des Esaïe, des Jérémie, qui entrevoient les temps où tous les hommes pourront devenir les inspirés de Jéhovah, qui résument dans le cœur froissé et brisé retournant à son Dieu le sacrifice agréable à l'Eternel, c'est-à-dire la vraie religion. (Voy., par exemple, Esa. LVIII, Ps. LI, etc.)

S'il est vrai que cette histoire constitue la révélation positive, dans sa période préparatoire tout au moins, on comprendra peut-être pourquoi j'ai dit que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont les documents ou les archives, non pas uniques mais essentielles, de la révélation.

Dans le cas particulier, cette remarque s'applique tout d'a-

bord aux écrits de l'ancienne alliance. En effet, cette histoire ne s'arrête pas à Malachie, à supposer, ce qui est improbable, ce qui est faux, que le livre de ce prophète soit le plus récent du canon israélite. Entre celui qu'on nomme le dernier des prophètes et Jean-Baptiste, il s'est écoulé des siècles. Les conditions d'existence du peuple élu se sont transformées, mais Dieu, le vrai Dieu veille sur la nation qui enfantera le Messie.

Cette période, longtemps négligée, mais qu'aujourd'hui on étudie avec des soins redoublés, est essentielle à l'intelligence des origines chrétiennes, dont elle fut le berceau. Elle forme et prépare le théâtre sur lequel apparaîtra le Christ. Elle possède une littérature considérable. Elle a produit, selon toute probabilité, cette apocalypse de Daniel qui fut un des livres les plus influents de l'époque, et que Jésus a lue et méditée. Elle a vu surgir et se développer la glorieuse certitude de la résurrection des morts, si essentielle à la foi chrétienne. Elle a protégé Israël et sa religion contre l'invasion de l'hellénisme qui, depuis les conquêtes d'Alexandre, étendait le filet de sa culture et de ses mœurs sur tout le bassin de la Méditerranée.

Il ne m'appartient pas de rechercher ici pourquoi les livres qui sont le fruit et l'instrument, tout ensemble, de ce grand travail n'ont pour la plupart pas trouvé place dans le canon de la religion juive, pourquoi les parties alors composées de l'Apocalypse d'Hénoch, ou les Psaumes de Salomon par exemple, ont été laissés en dehors de l'honneur canonique. Je ne conteste pas non plus que plusieurs de ces écrits ne représentent que faiblement l'esprit vivifiant et pur de l'ancienne théocratie ; car les jours héroïques du prophétisme sont passés et ont fait place à une élaboration à la fois moins féconde et moins spirituelle. Mais si l'Ancien Testament, sous la forme où nous le possédons aujourd'hui, constitue le document essentiel de la période préparatoire, les faits que je viens de rappeler me permettent d'ajouter que les siècles qui séparent Malachie de Jean-Baptiste ne sont pas une période étrangère à la révélation. On les considère volontiers comme une faille, tandis qu'ils font partie de la chaîne de l'histoire révélatrice, chaîne

moins majestueuse, moins sublime que les autres, mais pourtant nécessaire à l'intelligence de l'ensemble.

Vers quel but marchait donc le plan salutaire de Dieu se réalisant au travers de l'histoire? — A la rédemption par Jésus-Christ, chacun l'accorde, qui est le centre de la révélation de Dieu aux hommes. A lui aboutissent et les immenses, quoique vains efforts des siècles, et la préparation dont Israël a été le dépositaire et l'instrument. En lui se résume l'histoire; celle qui précède sa venue, l'annonce et l'appelle, celle qui suit son apparition, le déploie et le glorifie. Et pour en revenir aux Ecritures, on peut dire qu'il est leur raison d'être, comme il est la raison d'être des tressaillements prophétiques, aspirant à voir son jour. Il est l'anneau qui relie les diverses parties de ce faisceau, la lumière qui éclaire le livre. N'est-ce pas ce qu'affirme Jésus lui-même alors qu'il dit que l'Ancien Testament lui rend témoignage? « Il s'était contemplé dans ce miroir, ainsi s'exprime M. F. Godet, il y avait tellement reconnu sa propre figure, qu'il lui paraissait impossible d'avoir étudié sincèrement ce livre et de ne pas *venir à lui* immédiatement[1]. » (Jean V, 39.)

S'il est vrai, comme nous l'avons affirmé plus haut, que Dieu soit l'objet unique de la révélation, Jésus-Christ et le rôle qu'il s'attribue confirment notre dire. Il se donne lui-même comme la révélation parfaite de Dieu, sans tache, ni voile, autant du moins que le Dieu infini qui habite une lumière inaccessible peut se montrer à la créature finie. Qui m'a vu, dit quelque part le Maître, a vu mon Père. Il se présente comme le chemin, comme la vérité, la vie, comme la lumière du monde, ce qui explique qu'il fasse de sa personne *l'un des objets* essentiels, on peut même dire *l'objet essentiel* de son enseignement.

Si en lui n'avait pas habité la plénitude de la divinité, pour parler avec saint Paul, cette prétention ne serait qu'une orgueilleuse aberration et le Christ aurait ravi à Dieu cette louange et cet hommage auxquels Dieu seul a droit. Venez *à*

[1] Godet. *Commentaire sur l'Evangile selon soint Jean.* (Seconde édition.) II, pag. 440.

moi, dit-il encore, vous tous, les travaillés, les chargés. Prenez *mon* joug, suivez-*moi*. Ce n'est pas un docteur qui enseigne, c'est un maître souverain qui commande, qui pardonne les péchés, qui se déclare maître du sabbat, qui est la fin de la loi, c'est-à-dire son accomplissement, son achèvement[1]. Son œuvre tout entière, comme sa personne, sa mort et sa victoire sur la mort, tout le présente et le pose non pas comme l'un des organes de la révélation seulement, pas même comme le plus grand, mais comme son objet ; car en Christ nous avons Dieu réconciliant le monde avec soi, en Christ nous avons la rédemption et Paul a pu dire qu'en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, tout a été créé par lui et pour lui ; il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui.

Il est permis, il est nécessaire de juger l'arbre à ses fruits ; il sera donc légitime d'apprécier et de comprendre la révélation et les documents qui en sont les témoins écrits à la lumière de Jésus-Christ. Si le protestantisme a eu raison d'accorder à la Bible une autorité particulière, en tant qu'elle renferme les documents essentiels et primitifs de la révélation, il est juste aussi d'éclairer ces documents de la splendeur de celui qui en est l'objet. Jésus-Christ demeure le foyer lumineux qui projette sur ces livres ses rayons.

Essayons, en d'autres termes, la nature et le centre de la révélation enfin déterminés, de dire les caractères et dès lors les limites de l'autorité scripturaire.

VI

Ici se présente une première solution en apparence facile et concluante : Jésus-Christ et après lui les écrivains sacrés de

[1] On dit souvent que le quatrième évangile seul pose le Christ comme objet de son propre enseignement. Je pense qu'il n'est pas de thèse plus fausse. Les synoptiques, comme le montrent les exemples ici cités, et l'on en trouverait beaucoup d'autres, laissent en dernière analyse la même impression. — Ce qui est vrai, c'est que chez Jean ce côté seul est mis en relief.

la nouvelle alliance rendent souvent témoignage à l'Ancien Testament et acceptent son autorité. Ils paraissent accorder à ce document une origine divine. Dès lors il est légitime, non-seulement de les suivre sur leur terrain, mais de reporter, par un raisonnement *a minori ad majus*, ce caractère normatif sur les documents canoniques de la nouvelle économie.

A y regarder de près, cette conclusion n'est pas aussi solide qu'elle en a l'air. Voici à ce sujet quelques observations qui méritent d'être pesées, on en pourrait faire d'autres encore :

Il est équitable tout d'abord de distinguer entre la méthode exégétique de Jésus et celle des apôtres. Ces derniers, sans tomber jamais dans les futilités du rabbinisme, s'inspirent cependant des mêmes procédés. Ils admettent, dirait-on, le double et le triple sens d'un même passage ; le contexte et l'acception historique leur sont en général indifférents et ils ne craignent pas d'appliquer un oracle prophétique ou telle autre parole canonique à des faits ou dans des raisonnements absolument étrangers au sens primitif. Ils aiment l'allégorie, parfois même les procédés de la gématrie. Qu'on se rappelle le fameux raisonnement de saint Paul dans Gal. III, 15-18, alors qu'il s'appuie sur le mot *semence* employé au singulier par le livre de la Genèse, pour faire entendre que les promesses divines faites à Abraham s'appliquent au Christ, tandis que le régime légal n'est qu'une vaste parenthèse entre la promesse faite et la promesse réalisée. On connaît dans la même lettre (Gal. IV, 21-31) l'allégorie d'Agar-Sina ; il est inutile de citer l'épître aux Hébreux, fort instructive à cet égard, ou encore le chiffre 666 de l'Apocalypse, une de ces énigmes chiffrées que l'apocalyptique affectionne.

Chez Jésus, au contraire, il serait difficile de trouver rien de pareil. Partout l'emploi qu'il fait des oracles d'Israël a ce cachet de haute spiritualité, de pénétration intime qui distingue son œuvre entre toutes. Ce n'est pas sans doute, et nous nous en félicitons, un professeur d'exégèse qui discute et qui tranche, c'est un fils de l'Ecriture qui l'approfondit, l'illumine et dont l'interprétation, si l'on me permet ce terme risqué, est toujours

suggestive, ouvre de larges horizons ou d'immenses profondeurs [1].

Toutefois, indépendamment de la méthode exégétique, il est incontestable que soit le Maître soit les auteurs sacrés accordent une grande, une considérable autorité à l'Ancien Testament. La manière dont le premier synoptique conçoit l'accomplissement des prophéties, envisagées avant tout comme prédictions, les formules de citations : *il est écrit*, *l'Ecriture dit*, *Dieu dit*, etc., le prouvent surabondamment.

Mais quelle est la nature de cette autorité ? — Elle est absolue, s'applique à tous les domaines et à toutes les parties du saint livre. Ainsi parlent plusieurs théologiens ou apologètes qui attribuent aux auteurs sacrés leur propre notion de l'inspiration plénière, celle-là même qu'ont réhabilitée et développée le dix-septième siècle et M. Gaussen. C'est aussi, mais pour des motifs de l'ordre historique et non dogmatique, l'avis de M. Reuss [2]. « Leur notion de l'inspiration, dit-il en parlant des auteurs sacrés, renfermait tous les éléments d'excellence et d'absoluité que les définitions données plus tard n'ont cessé d'y reconnaître. En effet ce n'est qu'à ce point de vue que nous pouvons nous expliquer comment tant de textes relatifs à un passé lointain, de simples récits, des cantiques exprimant les joies ou les regrets soit d'un individu soit du peuple dans une situation particulière, pouvaient incessamment et avec une entière confiance se traduire en prédictions

[1] On ne saurait trop, dit fort justement M. de Pressensé (*Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*. 1881. 6e édit., pag. 365), admirer sa méthode d'interprétation, infiniment supérieure à celle de ses premiers disciples et complètement affranchie de l'influence des écoles rabbiniques de son temps. Nulle part on ne rencontre chez lui la subtilité qui tord les textes ou qui multiplie les rapprochements artificiels. Commentaire vivant de cet Ancien Testament qu'il est venu accomplir, il met en lumière la pensée dominante qui en fait l'unité. Il montre que tout aboutit à son œuvre, à sa personne, à ses souffrances et à son triomphe... Jamais, dit Ewald, on n'a porté dans l'interprétation de la sainte Ecriture une intuition plus profonde, une clarté plus lumineuse, une intelligence plus pénétrante. Toujours il sait trouver ce qu'il y a de plus frappant et en faire la plus admirable application.

[2] Reuss, *Histoire du canon*.

positives et spéciales, propres à préoccuper l'esprit spéculatif des écoles ou à nourrir et à exalter le sentiment religieux des masses. Quand nous voyons cette interprétation, essentiellement divinatoire, appliquée à des membres de phrases détachés du contexte, à des mots parfaitement isolés, ce procédé que nous n'oserions aujourd'hui nous permettre à l'égard d'aucun ouvrage ni sacré ni profane, tire sa raison d'être précisément de la notion qu'on se faisait de l'inspiration, laquelle n'était pas considérée comme restreinte à une direction générale de l'esprit des auteurs, mais comme impliquant positivement l'idée d'une dictée de mots. »

Il est singulièrement difficile, avec le peu de renseignements ou plutôt avec les renseignements contradictoires que nous possédons, de dire sur ce point quelque chose de parfaitement sûr. Nous ne saurions ici discuter le sujet sous toutes ses faces, mais les conclusions de M. Reuss et de l'école orthodoxe qui, est-il besoin de le dire, déduit de cette thèse des enseignements très opposés à ceux du professeur de Strasbourg, me paraissent exagérées.

Elles se heurtent tout d'abord à une objection capitale, je veux dire à la liberté grande dont nos auteurs sacrés usent à l'égard du texte sacré. Si par exemple le Targum d'Onkelos trouvant étrange que Moïse ait épousé une femme d'Ethiopie (Nomb. XII, 1) élude ce qu'il considère comme une sorte de scandale, en remplaçant, selon les procédés de la gématrie, le mot *Couschith* par *jephath marhé* (belle de figure), qui donne numériquement parlant la même somme que le premier (736), on pourra dire sans doute que cette exégèse confirme la théorie, qu'on veut précisément éviter de faire dire à la Parole de Dieu, au sens strict du mot, ce qu'elle ne peut ni ne doit dire selon les conceptions de l'époque. Mais il est d'autres cas où la difficulté du point de vue éclate avec évidence. Si les auteurs sacrés du Nouveau Testament, qui seuls nous occupent, partent des principes de l'inspiration verbale, comment expliquer ces continuelles et souvent intentionnelles modifications du texte original? Que dire d'un écrivain usant à la fois du canon en langue hébraïque et de la traduction alexandrine, même alors

qu'il y a entre les deux textes des différences considérables? Et entre ces variantes des deux textes qu'il connaît également il ne se fait pas scrupule de choisir la traduction alexandrine même fautive, si elle convient mieux que l'original à l'argumentation dont il a besoin. L'inspiration verbale entraîne et implique le respect du mot ; on le pourra tourner, modifier dans son sens primitif, comme le montre l'exemple cité plus haut, mais le mot doit demeurer et le mot n'est pas respecté par nos auteurs, ni celui du texte original, ni celui des Septante, considéré par plusieurs comme également inspiré. Ne faut-il pas conclure de cette seule observation que la conception théopneustique des écrivains du Nouveau Testament n'est pas tout à fait celle qu'on leur prête. Si Dieu est l'*auctor primarius* des Ecritures, il ne l'est pas, semble-t-il, au sens où on l'entend d'ordinaire.

J'ai parlé au singulier de la théorie de l'inspiration prêtée aux écrivains sacrés. Peut-être faudrait-il employer le pluriel, car il y en a, je crois, plusieurs dans le Nouveau Testament. Ainsi l'épître aux Hébreux, qui seule possède la formule *Dieu dit*, semble partir d'une conception plus matérialiste que Paul, lequel use ordinairement de la formule l'*Ecriture dit*.

A l'appui de ce que je viens d'affirmer rappelons que, dans la théologie judaïque, les diverses parties du canon ne jouissaient pas, comme on le croit communément, d'une égale autorité. On distinguait positivement des degrés très divers d'inspiration. Tandis que la loi constitue la norme essentielle, qu'elle est regardée comme révélation divine jusqu'à la dernière de ses lettres, y compris, selon la plupart des docteurs, le récit de la mort de Moïse écrit par le législateur lui-même, le canon prophétique (*Josué, Juges, Samuel, Rois et les Prophètes*) possédait un crédit de beaucoup inférieur au premier. Dans le cours d'une année, la synagogue parcourait le code en son entier, mais se contentait de quelques fragments prophétiques. Les hagiographes (*Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, Chroniques*) occupent un rang plus secondaire encore. On allait même parfois jusqu'à les assimiler à la simple tradition, qui,

il est vrai, jouait un rôle considérable dans le pharisaïsme. Ces remarques à elles seules me paraissent exiger en la matière une grande prudence ; elles excluent ou ébranlent en tout cas les conséquences qu'on a voulu tirer de l'usage que font les auteurs sacrés de la nouvelle alliance du canon israélite. Il en est d'autres encore ; qu'on nous permette d'en relever quelques-unes.

Ainsi les écrits rabbiniques, la Mischna, par exemple, citent parfois, au moyen de la formule *il est écrit*, des textes non canoniques et qui ne l'ont jamais été ; le livre de Jésus-Sirach est souvent ainsi introduit. Le même phénomène se présente à plus d'une reprise dans le Nouveau Testament. Je rappellerai Luc XI, 49, et surtout 1 Cor. II, 9 ; Math. II, 23 et Jacques IV, 5. Ce sont là sans doute des exceptions, mais il en faut conclure qu'on n'a pas le droit de tirer de ces formules de citation toutes les inductions qu'on y a puisées.

Remarquons encore avec Auguste Wünsche[1], que ces formules encore de citation, le *afin que soit accompli* entre autres, à propos duquel on a édifié tant de théories, sont fréquemment employées dans les parties hagadiques du Talmud pour faire ressortir ou une applieation du passage cité ou simplement montrer une des nombreuses illustrations dont il est susceptible. « Deux enfants, lit-on quelque part dans un Midrash du prêtre Ssadoc, une fille et un garçon, tombèrent comme prisonniers entre les mains de deux fonctionnaires. L'un d'eux livra son captif à une prostituée, l'autre l'échangea auprès d'un marchand contre du vin ; *afin que fût accompli ce qui est dit :* « Ils ont donné le jeune garçon pour une prostituée; ils ont vendu la jeune fille pour du vin. » (Joël III, 3.)

Autre observation : on sait le rôle pédagogique et transitoire que saint Paul attribue à la loi et combien il insiste sur son abolition par l'évangile. Conçoit-on que dans ces conditions et avec de tels principes il ait conservé à l'Ancien Testament l'autorité normative qu'on lui attribue et qui le placerait indubitablement sur le rang même du Nouveau ? Il

[1] *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien* aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878.

faudrait alors statuer chez l'apôtre des gentils une contradiction insoluble et infiniment improbable. Lui, pour qui les préceptes de pureté lévitique, la distinction entre les aliments purs et impurs, le sabbat lui-même appartenaient « aux rudiments du monde. » il aurait encore accordé au recueil mosaïque une pleine et entière autorité religieuse ; il en aurait appelé à lui comme à une sorte de code infaillible ! Non, une étude sérieuse de la pensée de Paul et de sa manière d'employer l'Ancien Testament ne saurait conduire aux conclusions que nous combattons. Aux yeux de l'apôtre, ces documents de la révélation préparatoire, remplis des échos de l'Esprit de Dieu, participent en quelque manière au caractère transitoire de l'alliance ancienne. Ce sont là choses passées, depuis que le règne de l'esprit a remplacé celui de la lettre et que la grâce a absorbé la loi.

Terminons enfin cette discussion par deux considérations dignes, me paraît-il, d'être relevées :

A supposer même, ce qui n'est pas, semble-t-il, que les écrivains du Nouveau Testament et Jésus-Christ aient reconnu aux écrits canoniques de l'ancienne alliance le caractère matériellement, littéralement divin qu'on suppose, il faut se rappeler pourtant que l'autorité du saint livre demeure à leurs yeux purement religieuse. C'est la seule sphère dans laquelle ils emploient l'Ancien Testament et nulle part ils n'ont essayé de prouver par son moyen telle thèse de science cosmologique ou astronomique. Il est vrai qu'ils n'en ont pas eu l'occasion, mais il est vrai aussi que, sans faire une hypothèse hasardée, on ne saurait tirer de leur méthode autre chose que l'autorité religieuse des oracles d'Israël.

Cette affirmation s'applique tout spécialement à Jésus qui emploie le livre d'Israël et l'explique avec une profondeur, un à-propos, une puissance pénétrante qu'on n'admirera jamais assez. Voyez-le par exemple dans la scène de la tentation ; s'il rappelle ces paroles antiques que réveille dans son souvenir sa situation du moment, s'il invoque leur témoignage, leur autorité, s'il croit à la réalité morale de ces affirmations, c'est moins sans doute parce qu'elles se trouvent dans le saint vo-

lume que parce qu'elles sont éternellement, divinement vraies.

Après Jésus, les écrivains sacrés, et ce fait, pour le dire en passant, explique plus d'une des bizarreries de l'exégèse synagogale, sont tellement pénétrés de la valeur purement religieuse du canon juif, qu'ils cherchent toujours dans chacune de ses paroles cet élément primordial et nécessaire. Pourquoi, par exemple, Paul ne veut-il pas admettre que Dieu dans l'Ecriture s'occupe des bœufs? (1 Cor. IX, 9.) Parce qu'à ses yeux comme pour la synagogue, qui, avant lui si je ne me trompe, avait trouvé cette interprétation de Deut. XV, 25, il ne faut chercher dans le canon que des éléments purement religieux, à côté desquels le reste demeure sans valeur, du moins sans importance. Ne serait-ce pas là, à tout prendre, il serait utile de fouiller cette pensée jetée sur notre chemin, la cause essentielle du peu d'attention prêté par les écrivains sacrés au sens historique des textes, dès lors de leur habitude de les arracher à leur contexte naturel et, en résumé, l'explication dernière de leur méthode d'interprétation dans son entier ? En tout cas il en résulte qu'on n'est pas fidèle à leur esprit, qu'on croit imiter, jusqu'à en devenir servile, lorsqu'on emploie l'Ecriture et ses textes isolés pour battre en brèche je ne sais quelle thèse d'économie sociale, de politique ou de science. Et l'on sait les abus immenses dont on s'est ici rendu coupable. Il ne faut point en accuser les écrivains sacrés qui, malgré le caractère de leurs méthodes, parfois étrangères à nos conceptions, ont partout et toujours envisagé les saints livres comme livres religieux, réservés au domaine religieux, et non pas comme je ne sais quel manuel encyclopédique de science divino-humaine.

Dernière remarque, qui est une question : Est-on bien sûr qu'à l'époque de Jésus et des apôtres le canon de l'Ancien Testament ait été celui que nous connaissons aujourd'hui ? Le problème est loin, je crois, d'être résolu avec certitude. Et si le canon n'existait pas sous sa forme actuelle que devient cette autorité qu'on lui accorde, légitimée par l'usage qu'en font nos écrivains sacrés ? La prémisse étant incertaine, la conclusion l'est aussi.

A vrai dire, la question est complexe, et je me garderai de m'aventurer dans ces ténèbres. Si l'existence du canon légal, du canon prophétique et du livre des Psaumes considéré comme document liturgique est nettement attestée, il n'en est pas de même des hagiographes. Nous savons que plusieurs des livres qui composent ce dernier recueil ont été discutés et même contestés, au point de vue de leur valeur canonique, dans les écoles d'Hillel et de Schammaï, sous le règne d'Hérode le Grand. C'est dire qu'à ce moment, un demi-siècle environ avant le ministère de Jésus, l'autorité canonique des hagiographes n'était pas encore généralement reconnue. Plusieurs indices portent même à croire que leur sort ne fut définitivement fixé que dans les écoles de Jamnia, quelques années après la destruction de Jérusalem par Titus.

En présence de ces faits, il nous sera permis de dire sans témérité que le témoignage rendu par Jésus-Christ et les auteurs sacrés de la nouvelle alliance à l'Ancien Testament, dans l'emploi qu'ils font de ce livre, ne fournit pas des données suffisantes à la solution du problème de l'autorité des Ecritures.

Il faut donc en revenir à notre point de départ, à Jésus-Christ, centre et lumière de la révélation. Son autorité nous dira celle qui appartient au saint livre. Mais qu'est-ce qui fait l'autorité de Jésus-Christ? où réside-t-elle? quelle est sa nature et son fondement? A cette question, qui nous procurera nos conclusions dernières, nous consacrerons le troisième et dernier article de cette étude.

PAUL CHAPUIS.

UN MÉTAPHYSICIEN SUISSE

L'ANTI-KANT DU Dr ADOLPHE BOLLIGER

PAR

HERMANN BRUNNHOFER[1]

Le titre de cet ouvrage fait pressentir une œuvre originale et neuve. Il est même provocateur, car nous nous sommes malheureusement habitués à voir dans Kant, dont M. Bolliger lui-même reconnaît la place importante dans l'histoire de la philosophie, une puissance invincible. Kant est devenu le philosophe à la mode de l'orthodoxie philosophique; son nom seul suffit à donner la chair de poule aux empiriques, qui méprisent la philosophie. L'inviolabilité de Kant est devenue un vrai dogme.

En science, il n'y a pourtant rien de plus nuisible que le dogme : c'est le boulevard de la stagnation intellectuelle, le sabot du progrès. Voyez le recul produit pendant plus de deux mille ans par le système de l'univers de Ptolémée, qui rejeta dans l'ombre les idées plus justes des pythagoriciens. Il fallut un Copernic et un Giordano Bruno pour transformer le kosmos, devenu une sorte d'oignon sphérique à neuf enveloppes, en un système d'astres se mouvant librement, et pour faire de l'infinité du monde le fondement de la recherche scientifique, la base de toute spéculation philosophique.

[1] Dr Adolphe Bolliger, Privatdocent de philosophie à l'université de Bâle : *Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik.* Bâle, Félix Schneider, 1882. 407 pages, grand. in-8.

De même, vers la fin du siècle dernier, Kant détruisit l'illusion naïve des philosophes ses devanciers, qui pensaient que dans l'étude du monde extérieur les objets pouvaient être saisis immédiatement par l'esprit. Il montra que la cognoscibilité des choses est elle-même un problème, qui amène forcément aux recherches préliminaires les plus difficiles sur la capacité de l'intellect humain. Dans sa *Critique de la raison pure*, où il se demandait s'il y a un lien entre le sujet qui se représente et l'objet de la représentation, Kant fit de cette question l'arène de l'analyse philosophique. Le résultat de la critique kantienne se concentra dans ces quelques ruines de connaissance : toutes nos perceptions, dont la combinaison nous sert à construire le monde extérieur, ne sont au fond que les essais de notre faculté de représentation, cherchant à se rendre compte des influences qui, partant de la *chose en soi*, base de tous les phénomènes, agissent sur notre moi, au moyen des formes intuitives de l'espace et du temps. Toute notre connaissance positive se réduit uniquement à la possession de la conscience de notre moi, et nous devons en faire dériver tout le monde de la représentation. Quant à connaître ce qui existe en dehors des représentations, la *chose en soi*, nous ne le pouvons absolument pas, car les formes de l'espace et du temps, au moyen desquelles notre esprit s'assimile le monde extérieur comme une somme de représentations, sont de nature purement subjective, et par leur nature même, elles ne peuvent nous fournir aucune connaissance du monde. Le seul bien qui nous reste, et du moins sa possession est incontestable, c'est l'existence d'un sujet qui se représente, sujet doué de conscience morale, c'est-à-dire de la faculté de pouvoir dans chaque cas choisir entre le bien et le mal.

On sait comment Fichte généralisa ce moi humain en un moi universel et fit régner l'idéalisme subjectif. On sait aussi que Schelling identifia ce sujet universel absolu avec la *chose en soi* de Kant, l'objet universel absolu ; il créa ainsi la philosophie de l'idéalisme objectif ou la *philosophie de l'identité*, dont la construction systématique valut à Hegel pendant quelques années le sceptre philosophique.

Cette philosophie de l'identité féconda avec Schelling la connaissance de la nature et avec Hegel surtout les disciplines historiques, mais on en fut enfin rassasié, et les vingt années du règne de Schopenhauer amenèrent une résurrection de l'idéalisme subjectif de Kant.

Depuis une quinzaine d'années, Kant, c'est-à-dire seulement le Kant de la raison pure, a repris l'hégémonie que la philosophie de l'identité lui avait enlevée, et cela au grand détriment de la science, disent les nouveaux kantiens rigides.

Depuis cette réhabilitation de Kant, on s'est mis avec ardeur à chercher la solution du problème posé de nouveau à si juste titre. On en est venu à une véritable adoration de Kant et, comme le remarquait encore dernièrement M. Lasson dans la préface de sa *Philosophie du droit*, il s'est produit une littérature kantienne passablement exagérée. Dans un des derniers numéros de la *Gegenwart* de Berlin, L. Noiré appelle la *critique de la raison pure :* la plus haute production de l'esprit humain. Vaihinger lui consacre le commentaire le plus étendu qui ait jamais été publié pour aucun ouvrage. Les nouveaux disciples de Kant ont pour mot d'ordre : « théorie de la connaissance » et ils donneraient un royaume pour une telle théorie. Il en pleut, de ces théories, bien que F. A. Lange, un des grands dignitaires du nouveau kantisme, ait donné la déclaration suivante comme la quintessence de cette philosophie : la connaissance du monde extérieur est à jamais un domaine fermé à l'esprit humain ; il lui reste tout au plus la possibilité de se représenter d'une manière poétique des mondes imaginaires qu'il vaut ensuite la peine de purifier par la critique et de reproduire sous une forme toujours plus élevée. En un mot, la *critique de la raison pure*, cette sibylle du néo-kantisme, en est réduite à pousser ce cri de désespoir : Point de connaissance en dehors de la pénétration dans l'essence de l'esprit humain lui-même ! Si l'on demande maintenant ce que toutes ces théories ont ajouté à la somme des connaissances positives, il n'y a qu'une réponse à faire : Rien, absolument rien, pas même l'ombre d'un atome.

Cette recherche de théories parfaitement stériles ayant dé-

truit tout respect pour la philosophie chez ceux qui, d'après M. Bolliger, font seuls progresser la science, notre auteur désire relever le crédit de la philosophie. C'est avec enthousiasme qu'il parle des naturalistes que, seule, l'ignorance aveugle a pu désigner sous le nom de « matérialistes, » comme des monstres d'impiété. Le matérialisme scientifique peut en appeler à ses œuvres. Pendant que ses savants adversaires aiguisent paresseusement leurs armes pour la grande bataille et se demandent avec un air inspiré si le monde nous est accessible, le matérialisme revêtu d'une armure d'enfant fait peu à peu la conquête du monde. Il force la nature à lui expliquer comment elle produit toutes ces créations étonnantes ; il a su découvrir que c'est par des moyens simples et uniformes qu'elle appelle à la vie les créatures les plus compliquées et les plus diverses. Il a, on peut bien dire, prouvé, et cela contrairement à toutes les suppositions précédentes, que la nature tisse toutes les parties de son vêtement bigarré avec les mêmes fils et le même mécanisme. Le matérialisme n'est certainement pas sans comprendre le cours des choses et il le prouve aux sceptiques par ses calculs, ses présages, qui se réalisent toujours avec la plus grande exactitude. Comment cela serait-il possible si les prémisses du matérialisme n'étaient pas en relation intime avec la noble déesse de la vérité ? (Pag. 298.)

L'erreur fondamentale de Kant consiste, d'après M. Bolliger, dans une conception tout à fait fausse de la notion de la métaphysique. Le mot de métaphysique se rencontre pour la première fois dans les œuvres d'Aristote, réunies par ses disciples, et il ne signifie pas autre chose que science des principes du monde expérimental. « L'amour philosophique entraîna ces hommes à ôter le voile qui couvrait le monde, c'est-à-dire à en rechercher les causes. » (Pag. 71.) La métaphysique était l'analyse du monde et comme telle (pag. 72) la science expérimentale par excellence. Pour Kant au contraire la métaphysique est la recherche de la « chose en soi, » cachée derrière tous les phénomènes et que du reste aucun de nos organes ne nous permet d'étudier. La métaphysique, au sens kantien, est donc « un vol dans un espace sans air. » (Pag. 72.) L'histoire

de la métaphysique rappelle à M. Bolliger cet enfant qui devait extraire une racine carrée sans savoir faire cette opération. (Pag. 119.) On démontre que les notions de Dieu, de la liberté, de l'immortalité ne sont basées sur aucune expérience; ce sont donc des notions toutes fictives. Cependant Kant continue à les nommer connaissances ou objets de la connaissance; de même que, chose étrange, la faculté d'inventer de pareilles notions ne s'appelle nullement imagination, mais *raison pure.* (Pag. 16.) Une semblable raison pure, nom par lequel Kant (pag. 16) désignerait même l'erreur ou l'imagination, mériterait bien plutôt d'être appelée la déraison pure, le feu follet de la race humaine. (Pag. 107.) Voici ce qu'en dit M. Bolliger : « Une faculté humaine qui, avec la contrainte d'une force naturelle, procurerait aux hommes des rêves transcendants, je l'appellerais faculté de la fiction et de l'illusion. » (Pag. 132.) Kant est conséquent quand, dans le même ouvrage, il affirme que les mathématiques et les sciences naturelles ne sont des sciences que pour autant et parce que leurs objets ne sont pas empiriques. Le kantisme est en principe un défi à l'empirisme; pour lui, tout ce qui est empirique n'est pas connu parce que c'est empirique, mais dans la mesure où c'est aprioristique. (Pag. 64.)

Ces contradictions violentes, causées par le conflit de la métaphysique transcendantale et du progrès journalier des sciences empiriques, M. Bolliger les attaque en ces mots : « Les théologiens n'ont jamais prétendu que nous péchons parce nous possédons la « vertu pure, » mais bien plutôt parce qu'elle nous manque ; comment donc les rêves transcendantaux proviendraient-ils, non d'un manque de raison, mais de la « raison pure? » Pauvre raison ! et pauvre humanité ! Si notre œil spirituel nous trompe, qui nous conduira ? Si la lumière qui est en nous est ténèbres, qui nous éclairera ? » (Pag. 132.) M. Bolliger montre ensuite excellemment (pag. 140-148) à quelles confusions l'abus du mot « transcendantal » chez Kant a dû le conduire. Il y a bien une douzaine de sens dans lesquels Kant a pris ce mot. Et le pire de tout c'est que dans aucun de ses sens le mot transcendantal n'est une notion

vraiment riche, mais toujours une simple ombre. (Pag. 147.) C'est dans l'opposition la plus marquée à Kant que M. Bolliger, pour combattre cette tendance à tout volatiliser dans le monde transcendantal, émet la thèse suivante : « Tout ce qui est dans une âme est empirique, fait d'expérience » (pag. 35) et (pag. 42) : « Nommez votre monde nature, nommez-le univers, ou phénomène, ou représentation, — mais n'oubliez jamais que la notion de l'expérience doit lui correspondre parfaitement. »

Ensuite de sa manie de tout déclarer transcendant, Kant établit continuellement une différence marquée entre la représentation et l'objet de la représentation, et tombe dans le dualisme et le scepticisme. Le dualisme de Kant, et, en thèse générale, tout dualisme dans l'étude du monde, est intimement lié à la conception aprioristique du phénomène de l'espace. Si l'espace, comme pour Kant, n'est rien de plus qu'une intuition *a priori* déjà déposée dans notre âme, c'est-à-dire *seulement* une forme d'après laquelle nous disposons les objets du monde extérieur de la même manière que nous les percevons comme phénomènes, alors un abîme insondable s'ouvre entre la chose en soi et l'idée que nous nous en faisons.

D'un autre côté l'empirisme, c'est-à-dire les mathématiques unies aux sciences naturelles, a donné depuis un demi-siècle la preuve irréfragable que l'espace, loin d'être seulement une forme de notre faculté intuitive, est bien plutôt quelque chose de *parfaitement réel*, une substance une, existant aussi en dehors de notre intuition humaine. Et plus le pur objectivisme étudiera avec sérieux et solidité le phénomène de l'espace, plus aussi la physique ou, ce qui revient au même, la métaphysique reconnaîtra que l'espace, seul lien qui rassemble dans une unité absolue les myriades d'individus, d'atomes, est bien plus que l'empirisme n'a été disposé à le croire. L'espace est la révélation de l'unité du monde et par conséquent de l'être suprême lui-même (pag. 235) vis-à-vis duquel l'existence des atomes et des corps dans l'espace se présente seulement comme une manifestation d'êtres subordonnés. L'espace est le véritable *kosmocrator* (pag. 319), car étant ab-

solument indivisible, il est le prototype de tous les atomes, le reflet du Maître de la matière et de l'esprit. (Pag. 376.)

Pour notre philosophe de l'empirisme le temps est aussi réel que l'espace. Le temps est le médium par lequel nous percevons des changements dans les objets du monde extérieur qui nous sont révélés par l'espace. Or le changement n'est évidemment rien autre qu'une négation continue du monde phénomènal. « Cette négation de ce qui est donné, la suppression continuelle de ce qui est réel, c'est-à-dire des phénomènes, est un fait, par conséquent une quantité réelle. Or la réalité des changements consiste dans la négation de réalités, c'est une négation continue. Le temps, quintessence de tous les changements, est une synthèse continue de négations, ce qui en fait quelque chose de très réel. On ne peut se représenter des négations, c'est pourquoi la réalité du temps, comme négation continue du monde sensible, est inséparable du fait qu'on ne peut se le représenter. Le fait que le temps est réel signifie seulement que tout ce qui est phénoménal est en réalité nié. (Pag. 401.)

La *causalité*, pour M. Bolliger, n'est pas non plus une forme abstraite de la pensée, mais tout ce qu'il y a au monde de plus réel. L'action la plus universelle de la cause première, ou des causes dans le monde phénoménal, est pour lui la *gravitation*. C'est sa réponse à cette question aussi vieille que le monde : « D'où viennent le mouvement et la vie dans le tout ? » La gravitation est cette unité des forces naturelles à laquelle aboutira tout empirisme tendant vers son idéal. (Pag. 336.) Tous les procès naturels dans le monde organique et inorganique ne sont pour lui que des modalités d'un *devenir*, qui se réalise d'après la seule formule de la gravitation. Toutes les formes existantes des corps ne sont que des systèmes variés à l'infini d'atomes mus d'après la loi de gravitation. L'étendue et la dureté, la ténacité et l'élasticité, l'état liquide et l'état gazeux, les éléments et les combinaisons chimiques et, en général, tous les états et les changements de la matière apparaîtront aux générations futures comme des manifestations d'atomes en mouvement, et on constatera que tous ces mouvements s'accom-

plissent, dans les formes infiniment différentes des corps, d'après la seule et unique loi de gravitation. (Pag. 320.) « Un caillou, qui semble une masse en repos, serait un système infiniment compliqué de millions innombrables de planètes. La terre aussi semble en repos, elle se meut pourtant, et depuis que nous savons qu'elle se meut, nous n'en sommes pas moins heureux. De même nos minéraux ne seront pas moins utilisables quand nous saurons que tout en eux est en mouvement. » (Pag. 343.) De même encore notre cerveau « est un système d'atomes gravitants, qui, dans le cours des choses, a été produit sous certaines conditions. Il a dû être formé de la même manière que dans d'autres circonstances il se produit du grès ou de la houille. Il est bien certain que le cours des choses a eu à parcourir un chemin bien plus long pour composer le cerveau que pour former le grès, et pour produire continuellement de nouveaux cerveaux il se sert d'un mécanisme d'une complication inouïe ; mais, sans aucun doute, cet organe si parfait est formé par un mécanisme analogue à ceux qui produisent la chaux et la serpentine, les météores et les comètes, la voie lactée et la grande ourse ; il n'y a partout que des atomes gravitants, qui se meuvent d'après des règles éternelles, selon que leur nature et l'espace les y forcent. Ces atomes produisent tous ces êtres admirables dans le ciel et sur la terre.

» Il peut être assez difficile de comprendre comment, quand et dans quel ordre ont pu naître les différentes formes du monde matériel, depuis la molécule d'hydrogène du nuage primitif jusqu'au cerveau humain, et du cerveau humain jusqu'à des êtres bien supérieurs qui, en dehors de notre imagination, existent peut-être dans les planètes ou dans les étoiles fixes. La science qui cherchera à dévoiler ces mystères, c'est l'*histoire de l'évolution*, qui fera briller une magnifique lumière au sein des obscurités de notre terre. » (Pag. 359, 360.)

La théorie de l'évolution, déjà pressentie par Giordano Bruno et Gœthe, et développée à notre époque par Darwin et Haeckel, réussit à déterminer la route que l'homme, le plus haut produit de la vie organique sur la terre, a dû suivre depuis la

cellule primitive, à travers d'innombrables périodes de développement.

Cette théorie ouvre des perspectives analogues sur les profondeurs de la vie universelle dans l'espace et dans le temps et ces perspectives nous remplissent d'une consolation encourageante, quant à l'insuffisance relative de l'organisation sensible que nous sommes parvenus à acquérir. Rien n'est plus borné, plus absurde, comme le dit Giordano Bruno, que de croire que les modalités de la perception sensible soient réduites aux cinq que nous possédons. « L'égalité entre les hommes est déjà très contestable, à cause de leurs différences d'organisation ; tout d'abord remarquez combien les hommes se distinguent les uns des autres quant à leurs facultés supérieures, la pensée, la volonté, le sentiment. La différence de sensibilité, qui est moins marquée, est pourtant très grande ; certains sens sont ou bien faiblement développés ou manquent entièrement. La distance est mieux marquée entre nous et les animaux. Chez ceux-ci quelques formes de sensibilité atteignent bien un degré supérieur de développement, mais l'activité intellectuelle de l'homme ne se trouve chez eux qu'à un état atrophié. Le manque de certains sens, fait anormal chez les hommes et les animaux supérieurs, est la règle chez les animaux inférieurs et on a le droit de prétendre que les espèces les plus simples n'ont qu'une seule forme vague de sensibilité. Sur la base de ces faits on peut bien se demander si les formes *existantes* de la sensibilité et de l'activité de représentation sont les seules *possibles*. On fera bientôt l'expérience qu'il est impossible d'avancer une seule preuve à l'appui de cette dernière thèse ; rien ne montre que notre sensibilité forme un tout complet. Il est vrai que nous ne pouvons nous faire aucune idée d'autres formes possibles de représentation. Mais cela prouve-t-il leur impossibilité ? Les vers intestinaux ne se doutent pas de l'existence de la lumière et pourtant la lumière existe pour nous. Les habitants du fond de l'Océan ne connaissent pas les sons et pourtant nous entendons. Le crocodile n'a pas de sentiments moraux et cependant les hommes sont moraux. Le rhinocéros ne fait pas de philosophie, bien que

les hommes en fassent. Nous pouvons admettre, avec la même certitude que pour toute autre hypothèse scientifique, que les êtres vivants les plus élevés de notre planète, les hommes avec leur plus ou moins de raison, sont les produits d'un procès d'évolution d'une longueur inappréciable; ce procès commençant par la matière inorganique (prétendue sans vie) a conduit, à travers les premières formes de l'organisation et d'une sensibilité vague et monotone, jusqu'à notre organisation digne d'un pieux étonnement et à notre vie intellectuelle plus étonnante encore. Qu'est-ce qui indique, s'il vous plaît, que l'évolution ait atteint son terme? Dans les prochains millions d'années ne se passera-t-il donc rien de nouveau sur notre planète? Pensez-vous peut-être que le bon Dieu a abandonné son œuvre et que, parce qu'il ne peut rien inventer de mieux, il se contente de laisser son intelligente humanité se multiplier à l'infini? Et si même par hasard, pour une raison quelconque, l'idéal était atteint sur notre planète, que peut prouver l'histoire de notre motte de terre pour le reste du monde infini de Dieu? La pensée que, dans d'autres mondes, d'autres êtres nous dépassent dans la mesure où nous sommes supérieurs aux chouettes ou aux morues, ou même aux coraux et aux botryocéphales a scientifiquement autant de probabilité que son contraire. Mais même pour notre planète, nous ne devons pas cesser d'espérer. Si par hasard dans quelques millions d'années les habitants de la terre étudient la géologie, il est à craindre que la couronne actuelle de la création ne soit regardée avec les mêmes sentiments et les mêmes pensées que maintenant les crânes de singes fossiles. » (Pag. 229-231.)

Les quelques citations de ce livre substantiel font sentir que M. Bolliger sait écrire avec simplicité et clarté, de façon à se faire comprendre de tous. Son *Anti-Kant* s'adresse avant tout aux empiriques à la pensée claire et simple, qui, dès longtemps, sont parvenus à comprendre qu'une métaphysique durable doit être conquise, non par la voie de la spéculation aprioristique, mais sur le sol assuré de l'expérience. Alors, — et M. Bolliger est très décidé sur ce point, — la métaphysique n'est plus qu'une branche des sciences naturelles, une physique su-

périeure. Le monde transcendantal se dévoile, non comme dépassant toute expérience, mais comme en dehors de nos perceptions sensibles.

Les phénomènes, c'est-à-dire tout le monde des représentations humaines, ne perdent rien de leur réalité matérielle si nous reconnaissons en eux des projections de notre esprit ; au contraire, puisque ces projections apparaissent comme des manifestations du grand tout qui se révèle dans l'espace, elles sont les témoins vivants d'un monisme devant lequel l'antique opposition d'esprit et de matière, de pensée et d'être n'est plus qu'une superstition traditionnelle. D'après le livre de M. Bolliger nous pouvons pressentir une époque où les luttes du passé au sujet de l'opposition prétendue entre l'être et le non-être, l'esprit et la matière seront jugées de la même manière que nous considérons maintenant le combat d'Ormuz et d'Ahriman, avec les lumières que nous a données l'étude scientifique des mythes. Car, comme le dit excellemment M. Bolliger : « Le faible rayon de lumière qui éclaire le présent est à la fois une histoire du passé, et pour les gens intelligents, une prédiction de l'avenir. »

La philosophie de M. Bolliger appartient à cette tendance qui, commençant dans les temps modernes avec Giordano Bruno, a continué avec Spinosa, Leibniz et Lotze. Seulement l'auteur de l'*Anti-Kant*, suivant de plus près les traces de Bruno, accentue, avec plus d'énergie que ses prédécesseurs immédiats, que toute étude du système du monde ne peut arriver à des résultats durables et sûrs que dans la mesure où elle se décidera à se servir uniquement des matériaux fournis par l'analyse des expériences faites. Cette étude doit se conformer à cet aphorisme de Gœthe :

> Si tu veux atteindre l'infini,
> Parcours seulement le fini dans tous les sens.

Le premier volume de l'*Anti-Kant* contient seulement les éléments de la logique et de la physique. L'éthique manque encore. Mais M. Bolliger laisse clairement entendre qu'elle ne sera aussi qu'une pure science expérimentale. La toute-puissance de

Kant dans le domaine de l'éthique, basée sur la foi à « l'impératif catégorique, » doit aussi être brisée. Car M. Bolliger trouve insupportable l'opinion d'après laquelle les connaissances qui nous importent le plus, c'est-à-dire les règles de notre conduite, sont basées sur la foi. (Pag. 138.)

Nous attendons le second volume de l'*Anti-Kant* avec impatience, car le premier a déjà prouvé que son auteur est un penseur original, qui ne se contente pas de léguer à d'autres dans d'ennuyeux paragraphes ce qu'il a hérité de ses prédécesseurs, mais qui a la force et le courage de tout refondre dans le feu de sa propre pensée.

Son ouvrage, écrit d'une manière élégante, se recommande non seulement à l'étude des philosophes, mais de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie. M. Bolliger est encore très jeune ; il a donc le temps de compléter son système dans tous les sens et de lui donner, comme Lotze, cette transparence, cette simplicité qui persuade l'intelligence et qui de plus gagne le cœur.

C'est une joie pour nous, compatriotes du docteur Bolliger, de constater que la philosophie a enfin pris pied chez nous. Elle a pris racine dans un sol qui avait jusqu'ici été favorable à toutes les branches de la science, mais où jamais, pour ainsi dire, la recherche des causes premières n'avait fleuri. Qui sait si l'amour de l'utile ne réveillera pas chez nous l'amour du beau, et si les arts, régénérés comme la philosophie, ne seront pas animés d'une nouvelle vie.

(Traduit de la *Nouvelle Gazette de Zurich* du 5 et du 7 janvier 1883 par Ch. Bieler, cand. theol.)

VARIÉTÉS

M. Dubois-Reymond autrefois et aujourd'hui, d'après M. Zœckler[1].

Dans un discours prononcé le 24 janvier, jour anniversaire de la naissance de Frédéric le Grand, en présence de l'Académie des sciences de Berlin, M. le professeur Dubois-Reymond a exalté la mémoire de Darwin en des termes qui ne pouvaient manquer de faire sensation. Usant d'une comparaison employée pour la première fois par Huxley, et qui revient plus d'une fois chez les représentants du monisme moderne, il a déclaré que pour lui Darwin était le *Copernic du monde organique*. Darwin, dit-il pour préciser sa pensée, a eu ce mérite-ci : tandis que Descartes en était encore à représenter les animaux comme des machines et l'homme seul comme un être animé, lui, le premier, a aboli le rapport d'incommensurabilité qu'on avait établi entre l'homme et l'animal et il nous a enseigné à envisager l'homme comme un être « qui n'occupe pas, à côté des animaux, une place à l'écart. » L'ancienne conception erronée a dû céder devant la théorie de Darwin sur l'origine des espèces. « Maintenant tout se développait d'une manière continue, en partant d'un petit nombre de germes des plus simples. Maintenant, plus n'était besoin de recourir à des créations par fournées ; un seul jour de création suffisait, celui où fut la matière en mouvement. Maintenant, la finalité organique était remplacée par une mécanique d'une nouvelle sorte ; car c'est ainsi qu'on peut envisager la sélection naturelle. *Maintenant enfin, l'homme occupait la place qui lui revient à la tête de ses frères.* »

[1] *Beweis des Glaubens*, avril 1883.

Ce discours est devenu l'objet de vives discussions, soit dans les organes du radicalisme, célébrant à grand fracas ce nouveau triomphe de la conception monistique du monde, soit dans le bord opposé. Dans la Chambre des députés même, il donna lieu à un débat retentissant. En réponse à M. Stœcker, qui protestait énergiquement contre cette manière d'ériger fièrement en faits inaugurant une ère nouvelle de simples hypothèses non démontrées, M. Virchow plaida la cause de son collègue pour autant que le lui permettait son propre point de vue. Selon lui, dit-il, l'origine animale de l'homme n'est pas encore prouvée. Il ne considère pas même comme vraisemblable que les recherches relatives à cet objet aboutissent jamais à établir cette origine scientifiquement. Néanmoins, ajoutait-il, quoique non darwinien, il rapproche, lui aussi, l'homme des limites de l'animalité à un degré que l'orthodoxie ne saurait approuver. M. Virchow réclamait pour les représentants de la foi à la descendance animale le droit d'exprimer librement leur opinion et faisait profession d'adhérer à ce que son collègue avait dit au sujet de la doctrine biblique de la création ; d'ailleurs, prétendait-il en alléguant de soi-disant citations à l'appui, « les découvertes assyriologiques enlevaient toute valeur aux documents de l'Ancien Testament relatifs à cette matière. »

Pour ce qui est de cette excursion du célèbre professeur de médecine sur les terres des orientalistes, on a remarqué avec raison combien elle avait été mal inspirée. Les hommes vraiment compétents, M. Dillmann par exemple, jugent tout autrement de l'âge et de la valeur des récits relatifs aux origines de l'histoire qui sont en tête de l'Ancien Testament. Après cela, quoi d'étonnant si l'anthropologiste et le physiologue se trouvent d'accord en principe, puisqu'ils partent des mêmes conceptions matérialistes, antibibliques et incroyantes à l'endroit de la révélation ? En particulier, on aurait tort de voir quoi que ce soit de nouveau et de surprenant dans la glorification par M. Dubois-Reymond du dogme darwinien de la descendance. Et si M. Virchow, malgré les leçons qu'il a plus d'une fois administrées à son disciple M. Hæckel, n'en prend pas moins

le parti de « ces bons révolutionnaires, » en anthropologie comme ailleurs, cela répond parfaitement à ses antécédents bien connus.

Quant au secrétaire perpétuel de l'académie de Berlin, pour prévenir l'idée assez répandue que ses concessions au monisme seraient de date toute récente, il suffit d'en appeler à quelques assertions peu équivoques qui se rencontrent dans plusieurs de ses précédents discours.

On se souvient que dans sa conférence sur l'*histoire de la civilisation et les sciences naturelles*, prononcée à Cologne en 1877, il ne craignait pas d'insister pour que l'instruction religieuse fût abolie dans la *prima* des gymnases. On n'a sans doute pas oublié comment, dans un discours académique de l'an 1874, il exaltait le point de vue de la science moderne, disant que l'explorateur qui « s'avance sans vertige sur les hauteurs du pyrrhonisme » (ou d'après une autre version non moins authentique : « sur la cime aérienne du scepticisme souverain ») — « dédaigne de remplir des fantômes créés par son imagination le vide béant qui l'environne, et plonge son regard sans crainte dans l'impitoyable engrenage d'une nature sans Dieu. » Déjà en 1872, à propos du livre de Zœllner sur les *comètes*, ne se rapprochait-il pas des Vogt, des Moleschott, des Buchner, jusqu'à déclarer que « nous sommes le jouet de nos molécules célébrales ? » Ce qui lui valut, de la part de Zœllner, une réponse indignée et assaisonnée d'un sel mordant. L'astronome de Leipzig se laissa même emporter par son indignation à dire, dans ses *Dissertations scientifiques*, que Dubois mériterait, pour son libertinage d'esprit, « d'être précipité du rocher de Loreley avec une meule au cou, en guise d'ordre *pour le mérite* ! »

Entre autres preuves de cette « liberté d'esprit, » voici une glorification de Darwin qu'il ne sera pas hors de saison de remettre en mémoire. Elle est tirée d'un opuscule intitulé *Darwin versus Galiani* (1876) dont on cite avec complaisance ce passage renfermant une critique caustique des généalogies animales de Hæckel : « Quand j'ai envie de lire un roman, j'ai mieux à faire que de prendre en mains une histoire de la créa-

tion. » Dans ce même petit volume nous lisons ce qui suit : « Aussi le fait d'avoir montré, ne fût-ce que de loin, la possibilité de bannir de la nature la prétendue finalité *et de substituer partout une aveugle nécessité à des causes finales*, apparaît comme l'un des plus grands progrès qui aient été réalisés dans le monde de la pensée, progrès *d'où datera une nouvelle ère* dans la tractation de ces problèmes. Avoir calmé en quelque mesure ce tourment de l'intelligence faisant du monde l'objet de ses réflexions, *sera le plus grand titre de gloire de Charles Darwin, aussi longtemps qu'il existera des naturalistes philosophes.* »

Ne voilà-t-il pas déjà, assez clairement exprimées, les deux choses que le récent discours académique vient de relever à la plus grande louange de Darwin, à savoir, que sa théorie est un événement qui ne le cède en rien à la découverte de Copernic, et ensuite, que par sa « mécanique d'un nouveau genre » il a su rendre superflue la finalité organique? D'où il s'en suit que le Dubois-Reymond de 1876 ne différait pas essentiellement, quant à sa manière de juger de la doctrine de la descendance, de celui de 1883. D'ailleurs, on a pu remarquer naguère que la formation de la nature de l'homme, sa provenance de la nature animale, ne faisait point partie des *Sept énigmes du monde* qui passaient à ses yeux pour être absolument insolubles. Ni dans les précédentes éditions de ses *Bornes de notre connaissance de la nature*, ni dans le supplément formé par la conférence sur les dites « Enigmes, » on ne voit figurer la première origine de l'être humain et de la conscience humaine parmi les difficultés qualifiées de « insurmontables. » Dans l'un et l'autre de ces écrits, l'auteur part de la supposition que la doctrine de la sélection naturelle a suffisamment levé la difficulté.

Si dans son dernier discours académique, l'orateur s'est prononcé plus ouvertement en faveur du darwinisme qu'il ne l'avait fait dans de précédentes occasions, cela est dû peut-être à certains jugements dont ses *Sept énigmes du monde* avaient été l'objet. On avait cru reconnaître dans cet écrit l'indice d'un mouvement de retraite, une tendance marquée à revenir du

point de vue plutôt matérialiste qu'il avait occupé auparavant, voire même un léger accès de mysticisme. Il serait fort possible que l'académicien berlinois eût profité de la circonstance pour mettre une sourdine à de semblables appréciations. Libre à ceux qui trouvent la chose peu vraisemblable, d'admettre que c'est le principe *de mortuis nil nisi bene* qui a inspiré l'orateur et l'a porté à accentuer, plus qu'il ne l'avait encore fait jusque-là, les témoignages de sa sympathie pour la doctrine de Darwin. Quoi qu'il en soit, à tout prendre, sa position à l'égard de ces questions n'a pas subi de changement notable dans ces dix à douze dernières années. Et si, à la prochaine occasion, il lui arrivait de se prononcer de nouveau, sur ce même problème, d'une manière plus réservée, à la façon de son collègue et compagnon d'armes, M. Virchow, il n'y aurait pas lieu d'en être trop surpris.

La Mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament.

1. *Le témoignage de Jésus* [1].

Il sera nécessaire dans le cours de notre discussion de distinguer les expressions employées par Jésus et les auteurs du Nouveau Testament sur le sujet qui nous occupe, de celles qu'ont prononcées des hommes pour lesquels on ne peut réclamer aucune inspiration, tels que les scribes et les pharisiens : les premiers seulement peuvent avoir pour nous une autorité qui nous lie. Quelle que soit la manière dont ces derniers ont pu parler de Moïse, nous devons nous en tenir à Jésus et à ses disciples, si nous voulons avoir l'enseignement du Nouveau Testament sur la question présente. Sans doute, ceux qui n'ont aucun titre à l'inspiration peuvent avoir eu sur l'enseignement des auteurs du Nouveau Testament une certaine influence qu'il sera utile d'étudier ; mais pour le moment leur témoignage ne doit point entrer en ligne de compte.

[1] Traduit de l'anglais du prof. Francis Brown, du séminaire théologique de l'Union, à New-York.

Une autre distinction, moins importante, mais qui a bien quelque avantage pratique, est celle qu'on a déjà faite quelquefois entre les paroles de Jésus lui-même et celles des auteurs du Nouveau Testament. Cherchons donc tout d'abord si Jésus, par ses expressions relatives à Moïse, a mis hors de question la mosaïcité du Pentateuque.

Nous rencontrons le nom de Moïse dans vingt-huit passages des Evangiles. Parmi ces passages, six sont les paroles des évangélistes eux-mêmes : aussi, quelle que puisse être leur teneur, ne nous en occuperons-nous pas pour le moment. Ce sont : Matthieu XVII, 3, 4 (et les parallèles Marc IX, 4, 5 ; Luc IX, 30, 33) ; Luc II, 22 ; XXIV, 27 ; Jean I, 17 ; nous excluons également de notre étude huit passages, de personnes non inspirées : Matthieu XIX, 7, 8 ; et le parallèle Marc X, 3-5 dans lesquels ce sont des pharisiens qui parlent ; dans Matthieu XXII, 24 et les parallèles Marc XII, 19 et Luc XX, 28 ce sont des Sadducéens ; dans Jean I, 45, c'est Philippe ; dans Jean VIII, 5, ce sont les scribes et les pharisiens ; dans Jean IX, 28, 29 ce sont les pharisiens. Les deux premiers de ces passages contiennent aussi des paroles de Jésus au sujet de Moïse ; il y a de plus quatorze autres passages de ce genre. Il nous reste donc à examiner les seize passages suivants : Matthieu VIII, 4 (et les parallèles Marc I, 44, et Luc V. 14) Matthieu XIX, 8 (et Marc X, 3, 5 déjà mentionnés) ; Matthieu XXIII, 2 ; Marc VII, 10 ; XII, 26 (et le parallèle Luc XX, 37) ; Luc XVI, 29, 31 ; XXIV, 44 ; Jean III, 14 ; V, 45-47 ; VI, 32 ; VII, 19, 22, 23.

I

Nous pouvons éliminer deux de ces passages qui ne nous parlant de Moïse que relativement à certains événements rapportés dans le Pentateuque, ne concernent en rien la question de son auteur : ce sont Jean III, 14 : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert... » etc. ; et Jean VI, 32 : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel... » etc. Deux autres ne parlent de Moïse qu'en termes très généraux et ne voient en lui que le législateur, qu'ils proclament, l'un implicitement, Matthieu XXIII, 2 : « Les scribes et les pharisiens sont assis sur le siège de Moïse ; » l'autre

explicitement, Jean VII, 19 : « Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi? » etc. Personne ne pourra voir dans le premier de ces textes une indication quelconque sur l'auteur des livres contenant la loi d'Israël. Dans le second, il ressort du contexte que le terme de loi est pris dans son sens littéral et non dans le sens de Pentateuque; car après avoir dit : « Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi, » Jésus ajoute : « Et cependant, nul d'entre vous n'observe la loi. » Bien plus, abstraction faite du contexte, il est évident que « donner la loi » peut aussi bien signifier la donner *oralement* que la donner *par écrit*. Enfin, donner la loi, même par écrit, est tout autre chose qu'écrire le livre où la loi se trouve consignée au milieu d'autres éléments. Ce passage ne nous donne donc aucune lumière sur la question de savoir qui a écrit le Pentateuque.

II

Il en est de même des six passages qui suivent, excepté toutefois ceux dans lesquels nous avons affaire non point à la loi considérée comme un tout, mais à des prescriptions spéciales de la loi. Voici ces passages : Matthieu VIII, 4 (et les parallèles : Marc I, 44; Luc V, 14); Matthieu XIX, 8 (et le parallèle Marc X, 3, 5); Marc VII, 10; Luc XX, 37; Jean V, 45-47; VII, 22, 23. Les trois premiers parlent, avec de très légères différences dans les expressions, de l'offrande « *que Moïse a commandée* pour la purification du lépreux qui a été guéri. » Le précepte se trouve dans Lévitique XIV, mais l'expression n'implique nullement que Moïse ait écrit Lévitique XIV, et encore moins qu'il ait écrit le Pentateuque. De la formule : « L'Eternel a commandé » ceci ou cela, conclurait-on que l'Eternel ait écrit le livre ou le passage qui rapportent cet ordre?

Il ne s'agit donc pas de l'auteur de l'œuvre littéraire qui renferme la loi de Moïse avec bien d'autres choses, ni même de celui qui a codifié ces lois, mais simplement du législateur et de son autorité. (Comp. Marc X, 3.) Il en de même de Matthieu XIX, 8 : « Moïse... vous a permis de répudier vos femmes » (conf. Deut. XXIV, 1) et de Jean VII, 22. « C'est pour cela que Moïse vous a donné la circoncision. » (Conf. Lévit. XII, 3.) Ici Jésus s'en réfère

évidemment à la source et à l'autorité de la loi et non point à l'auteur du livre que contient la loi. S'il fallait rendre cette assertion plus évidente encore nous citerions Jean VII, 23. « Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, afin que la loi de Moïse ne soit point violée..., etc. » Le Pentateuque pourrait-il *être violé* par une légère infraction au rite de la circoncision? Si Marc VII, 10 *Moïse dit* : « Honore ton père et ta mère » (conf. Ex. XX, 12 ; Deut. V, 16) et « Que celui qui parle mal de son père ou de sa mère soit puni de mort » (conf. Ex. XXI, 17; Lévit. XX, 9) renferme autre chose que les passages précédents, ce n'est toutefois que la confirmation explicite du fait historique que Moïse a *prononcé* les paroles que nous venons de citer ; mais ce passage, pas plus que les autres, ne nous apprend quelque chose sur l'auteur du livre qui rapporte ces expressions. Des textes précédents, nous n'avons aucun droit de conclure à l'évidence de la mosaïcité du Pentateuque; ils ne sont nullement probants.

III

Voici trois autres passages qui semblent former un groupe distinct : Marc XII, 26 ; Luc XVI, 29, 31 ; XXIV, 44.

Le premier s'exprime ainsi · « N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, à l'endroit du buisson? » (Marc XII, 26, conf. Ex. III, 6 [1].) L'expression *livre de Moïse*, peut certainement désigner le *livre écrit par Moïse ;* mais elle peut aussi bien signifier le *livre qui traite de Moïse*, dans lequel Moïse occupe la première place ; tout comme nous parlons du livre de Ruth, ou du livre des Rois, désignant simplement par là les écrits qui font de l'histoire de Ruth ou des Rois leur principal objet. Il y a encore une troisième possibilité : l'expression *livre de Moïse* peut être tout simplement le nom ou le titre du livre dont est tiré l'incident rapporté par Jésus. Dans ce cas il n'y aurait eu aucune raison *essentielle* pour Jésus de donner ce titre à l'ouvrage : ce pouvait être là son vrai titre soit que Moïse eût réellement écrit, soit qu'il fût supposé

[1] Nous citons d'après le texte anglais et non d'après la version Segond qui dit : « N'avez-vous pas lu, dans le livre de Moïse, ce que Dieu lui dit dans le buisson, etc. »

l'avoir écrit. Ce fait peut venir encore de ce que le Pentateuque traite de Moïse ; on peut enfin l'attribuer à toute autre raison, puisque le fait de se servir du titre courant d'un ouvrage n'engage personne à citer exactement ce titre, encore moins à en donner l'explication. Dans ce cas le titre est identifié à l'ouvrage lui-même, et c'est là une habitude qui nous est familière, quand nous nous en référons à l'Ancien Testament. Ce passage n'a donc aucune autorité décisive dans la question qui nous occupe. S'il y a même dans ce passage une indication relative au sens à donner à l'expression *livre de Moïse*, nous devons avouer que le sens : *livre qui traite de Moïse*, a peut-être plus en sa faveur que tous les autres sens. Cela ressort de cette partie du passage : « comment Dieu lui parla. » Le fait que celui qui parle (Jésus) nous ramène à Moïse par le moyen d'un simple pronom, semble montrer que du commencement à la fin de ses paroles, il a dans l'esprit non point un Moïse auteur du Pentateuque, mais un Moïse personnalité vivante, qui se tient en présence de Dieu. Il est vrai qu'il ne faudrait pas trop presser ces expressions, et que le pronom employé pourrait tout aussi bien désigner Moïse comme auteur ; mais le fait que les deux interprétations sont possibles, nous montre que rien n'oblige, dans les expressions même de notre passage, à regarder Moïse comme l'auteur du Pentateuque. Le passage est absolument neutre.

Nous passons à Luc XXIV, 44. Il y est parlé de choses qui sont écrites dans la loi de Moïse concernant le Sauveur. S'il faut prendre les mots *loi de Moïse* dans leur sens littéral, il n'y a là aucune affirmation de la mosaïcité du Pentateuque ; car la loi, dans son sens strict, ne s'étend pas aussi loin que le Pentateuque[1]. Nous pouvons donc voir ici soit la loi en tant qu'écrite par Moïse, soit la loi en tant que promulguée par Moïse, et rédigée par quelque autre auteur, que d'autres témoignages permettent de déterminer. Mais la première de ces interprétations ne prouve pas plus que la seconde que Moïse soit l'auteur de la vaste composition connue sous le nom de Pentateuque. Si, d'autre part,

[1] Les mots anglais sont plus explicites que notre périphrase. « The law, in its litteral sense, is not *co-extensive* with the Pentateuch. » (*Note du Trad.*)

l'expression *loi de Moïse* s'applique ici à tout le Pentateuque, elle peut signifier, lorsqu'on l'analyse, « le livre qui renferme la loi de Moïse comme partie capitale de son contenu ; » mais elle ne nous dit en rien qui a incorporé ces lois à l'ouvrage en question. S'il paraît, de plus, que le terme *loi de Moïse* doive indiquer le titre du Pentateuque, on peut l'entendre comme nous l'avons fait plus haut : celui qui a prononcé ces paroles aurait identifié le titre à l'ouvrage sans avoir à donner l'explication de ce titre. Ce passage, comme le précédent, est donc encore neutre.

Le troisième texte de notre groupe Luc XVI, 29, 31, parle de *Moïse et les prophètes*. Le nom de Moïse peut sans doute désigner ici les écrits de Moïse, mais on peut l'interpréter aussi dans le sens du *livre de Moïse*, ce qui nous fait rentrer dans le cas incertain que nous venons d'examiner. De plus, on peut penser que *Moïse et les prophètes* sont considérés dans la parabole comme présents chez les frères du mauvais riche, et que leurs paroles, rapportées dans l'Ancien Testament, sont représentées comme prononcées véritablement par eux et entendues de leurs auditeurs. Il ressort des expressions du texte que cette interprétation est la plus naturelle ; mais si nous l'acceptons, nous devons aussi reconnaître qu'elle ne nous apprend rien sur celui qui a composé le livre où sont consignées les paroles de Moïse. Et si nous rejetons cette exégèse, il nous reste encore les interprétations également admissibles que nous avons déjà rencontrées, mais entre lesquelles il est impossible de se prononcer. Notre passage peut donc, lui aussi, être considéré comme neutre.

IV

Il nous reste à examiner trois passages que nous avons jusqu'ici laissés de côté.

Dans Luc XX, 37 (conf. Marc XII, 26, parallèle déjà examiné) nous lisons : « Que les morts ressuscitent, c'est ce que Moïse a fait connaître, à l'endroit du buisson, quand il appelle le Seigneur le Dieu d'Abraham, etc. » (Conf. Ex. III, 6.) La différence qui existe entre ce passage et le précédent est la suivante : Puisque la mention du buisson nous renvoie, de l'aveu de tous, à un ouvrage où le buisson occupe une place importante, les mots *Moïse a fait*

connaître semblent impliquer l'action de Moïse dans la genèse de cet écrit ; de même l'expression *il appelle* nous rapporte non point au moment où Dieu parlait, mais à la relation que Moïse nous fait de cette circonstance. Il faut observer toutefois que, même si ce passage doit être interprété comme enseignant l'origine mosaïque de l'ouvrage où se rencontre Exode III, 6, ce fait ne prouverait pourtant pas la mosaïceté du Pentateuque. Si l'on peut prouver que le Pentateuque a été formé de divers documents combinés par un rédacteur, le passage Luc XX, 37, dans l'hypothèse qu'il aurait une origine mosaïque, ne nous forcerait pas d'admettre un autre auteur que celui d'un document où se trouverait Exode III, 6. Mais il faut remarquer aussi que rien dans notre passage ne parle de son auteur, et que, bien que l'idée vienne tout naturellement à l'esprit de ceux qui sont habitués à regarder le Pentateuque comme issu de Moïse, que Moïse en soit l'auteur, les termes mêmes du texte ne postulent pas cette exégèse. Il est certainement évident que le récit de la scène du buisson ardent et de l'entrevue entre Moïse et l'Eternel, emprunte son historicité au fait qu'il est rapporté par un témoin oculaire et que ce témoin occulaire a été l'acteur humain de cette scène. Si donc l'on peut établir par d'autres preuves que Moïse n'a pas écrit le Pentateuque, ni même le passage Exode III, 6, les expressions de ce passage seront susceptibles d'une interprétation facile à donner : on en conclura que Moïse fait autorité dans l'emploi du nom divin de « Dieu d'Abraham, etc. » et dans la preuve de la résurrection des morts qui en découle, et que ces assertions sont rapportées « à l'endroit qui concerne le buisson, » (c'est-à-dire dans le livre bien connu qui renferme ce passage.)

Nous lisons de plus dans Marc X, 3, 5 : « Que vous a commandé Moïse ? (*vide supra*) C'est à cause de la dureté de vos cœurs qu'il vous a écrit ce commandement. » (Conf. Deut. XXIV, 1) La différence entre ce passage et le passage parallèle Matthieu XIX, 8, que nous avons examiné plus haut, est dans l'emploi des mots « a écrit ; » mais strictement interprétés, ces mots ne réclament pas l'origine mosaïque du Pentateuque. Si donc il est prouvé, d'après d'autres sources, que Moïse a écrit seulement le Deutéronome, les exigences de notre texte seront satisfaites ; si même l'on démontre que Moïse n'a rédigé que le groupe de lois dans lequel se

trouve la loi sur le divorce, notre passage serait suffisamment expliqué. Mais en examinant le Deutéronome lui-même, nous serons à même d'en parler avec plus d'exactitude. — Dans un discours adressé par Moïse au peuple après la promulgation orale de la loi et introduit par la notice Deutéronome XXVII, 11, nous lisons au chapitre XXVIII, 58 (conf. versets 61 et XXIX, 27) : « Toutes les paroles de cette loi écrites dans ce livre. » Ainsi donc, dans le cours *d'un discours fait au peuple*, Moïse s'en réfère à une *loi écrite :* cette loi est précisément celle qui avait été promulguée oralement et qui contenait les préceptes relatifs au divorce. (Deut. XXIV. 1.) Plus explicite encore est le passage Deutéronome XXXI, 9, conf. 24, qui est narratif : « Moïse écrivit cette loi ; » il s'agit de la loi dont le contenu se trouve dans les chapitres précédents, y compris le chapitre XXIV. Nous aurons donc maintenant un sens satisfaisant pour le texte Marc X, 5, en admettant qu'il nous renvoie au document que Moïse a écrit d'après ce qui est dit dans le Deutéronome. Mais cette loi écrite n'était certainement pas identique au livre du Deutéronome, encore moins au Pentateuque.

Examinons enfin le passage Jean V, 45-47 : « Ne pensez pas que moi je vous accuserai devant le Père ; celui qui vous accuse c'est Moïse en qui vous avez mis votre espérance. Car si vous croyiez Moïse vous me croiriez aussi, parce qu'il a écrit de moi. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles. » Sans soulever ici la question de la légitimité d'une interprétation autre que l'interprétation littérale, nous devons remarquer que ces paroles affirment que Moïse a écrit sur Jésus-Christ et impliquent que les écrits de Moïse sur cette question étaient entre les mains des Juifs. Mais elles n'affirment ni n'impliquent que ces écrits fussent *identiques*[1] au Pentateuque. Si nous avions une preuve quelconque que la Genèse soit issue de Moïse, cette preuve nous suffirait, puisque le passage en question concerne la Genèse, à moins toutefois qu'on ne rejette la messianité des prophéties contenues dans Genèse III, 15 et XII, 3. Si de plus nous pouvions fournir la preuve que les livres du milieu du Pentateuque soient mosaïques, ou qu'il en soit ainsi des parties de ces livres qui comprennent la loi rituelle, cela suffirait encore, à

[1] Anglais : co-extensive.

moins qu'on ne dise que les rites juifs ne préfiguraient pas l'œuvre de Christ. Si enfin la loi écrite mentionnée Deutéronome XXXI, 9 est mosaïque, cela suffit. à moins qu'on ne prouve, ou bien que le passage Deutéronome XVIII, 15-19, n'était pas contenu dans cette loi écrite, ou bien qu'il n'est pas mosaïque. Il n'est pas nécessaire de prolonger les lignes de l'argumentation : ce que nous avons dit suffit à montrer clairement que notre passage n'implique en rien la mosaïcité du Pentateuque[1].

Nous avons donc passé en revue toutes les expressions de Jésus qu'on se plaît à invoquer au sujet de la mosaïcité du Pentateuque. Nous avons vu que deux des passages que nous venons d'interpréter sont simplement des indications historiques et ne jettent aucun jour sur la question ; que deux autres s'en réfèrent à Moïse comme législateur et six autres à des ordonnances mosaïques spéciales, mais sans impliquer que Moïse ait rédigé le recueil de ces ordonnances spéciales ; que trois autres parlent du *livre de Moïse* en termes ambigus, qui n'exigent en aucune façon que Moïse soit l'auteur du Pentateuque ; qu'enfin, des trois derniers textes, un seul *peut* impliquer que Moïse ait écrit quelque chose et que deux autres l'affirment, mais que tous les trois sont également impuissants à prouver la mosaïcité du Pentateuque.

Le résultat de notre étude est donc le suivant : d'après les paroles de Jésus, considérées en elles-mêmes et interprétées d'après les lois d'une exégèse strictement littérale, il n'y a pas d'*évidence positive* qui nous force à admettre que Moïse ait composé le Pentateuque ; la grande majorité de ces passages sont manifestement et absolument neutres ; enfin s'il y a un passage qui semble apporter quelque présomption en faveur de la mosaïcité du Pentateuque, ce passage est de telle nature qu'il doit être éliminé, si quelque preuve du contraire peut être donnée.

Le langage de Jésus ne nous dégage donc pas de l'obligation de chercher où nous le pourrons une réponse à la question qui nous occupe. C'est ce que nous ferons dans un prochain article.

Traduit de *l'Indépendant*, de New-York, par J. E. Neel.

[1] Clairement ? En rien ? (*H. V. Réd.* Comp. la *Revue de théologie et philosophie* de janvier 1882, pag 19 et suiv.)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Charles Bruston. — Histoire critique de la littérature prophétique[1].

« Replacer ces écrits dans le milieu historique qui les a vus naître, retracer les circonstances qui les ont inspirés, afin d'en faire comprendre le vrai sens, les expliquer, en un mot, par les événements de leur temps, tel est notre unique but. » (Préface, pag. VI.) En se proposant ce but et en y tendant par tous les moyens que lui fournissaient son érudition et sa sagacité bien connues, M. le professeur Bruston a fait une œuvre excellente dont, pour notre part, nous éprouvions depuis longtemps le besoin de le remercier publiquement. Pour être tardive, notre reconnaissance n'en est ni moins vive ni moins sincère. Il n'est d'ailleurs jamais trop tard pour parler d'un ouvrage qui ne vise pas simplement à satisfaire un besoin ou une curiosité du moment, mais dont l'intérêt et la valeur survivent à l'année qui l'a vu sortir de presse.

C'est en effet à un besoin toujours plus généralement ressenti que ce livre s'efforce de répondre. Le temps n'est plus où l'on pouvait se flatter naïvement de comprendre un livre prophétique sans s'inquiéter des circonstances historiques particulières au milieu desquelles il avait vu le jour. Ceux-là même qui cultivent encore une exégèse essentiellement dogmatique et parfois allégorique

[1] *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux, depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe*, par Charles Bruston. — Paris, G. Fischbacher, éditeur; Maisonneuve et Cᵉ, éditeurs. 1881. — VII et 272 pages.

ont un sentiment plus ou moins distinct de la nécessité de tenir compte des bases historiques et psychologiques de la prophétie et de ses documents littéraires. Aussi tout ouvrage qui est de nature à répandre plus de jour sur ce sujet mérite-t-il de fixer sérieusement l'attention des lecteurs de la Bible ayant à cœur de comprendre ce qu'ils lisent. Il est urgent de faire pénétrer cette conception historique de l'Ancien Testament, et spécialement de la littérature prophétique, dans notre public religieux et de réagir ainsi contre les théories et, plus encore, les pratiques herméneutiques malsaines qui trop souvent passent pour le *nec plus ultra* de la haute piété. M. Bruston l'a compris. C'est pour mettre son livre à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs qu'il a « cru devoir éviter autant que possible tout appareil scientifique inutile. » C'est sans doute aussi en vue de ce public plus étendu qu'il a jugé bon de revenir à plus d'une reprise sur la question de l'accomplissement ou du non-accomplissement des oracles prophétiques, bien que cette question ne se rattache pas directement à son sujet.

Le présent volume s'occupe des origines du prophétisme et de la première partie de l'histoire de la littérature prophétique, « ce qu'on peut appeler l'âge d'or de cette littérature, » c'est-à-dire des prophètes du IXe et de ceux du VIIIe siècle.

Dans l'*introduction*, l'auteur passe en revue les anciens voyants à partir de Moïse, « le fondateur du monothéisme spiritualiste, que les prophètes postérieurs se bornèrent à maintenir et à défendre contre le polythéisme, l'idolâtrie et le formalisme, toujours prompts à renaître. » (Pag. 5.) Il fait passer rapidement devant nos yeux les prophètes connus et inconnus qui sont mentionnés dans les livres des Juges, de Samuel, des Rois et des Chroniques, jusqu'au moment où surgit, selon lui, le premier prophète qui nous ait laissé un monument littéraire de ses inspirations.

A notre sens, ce chapitre des *origines du prophétisme* aurait pu recevoir plus de développements. En particulier il eût été intéressant de voir se dessiner plus nettement la transformation que le prophétisme a subie dans le cours des siècles, la différence entre les anciens prophètes, essentiellement hommes d'action, et les prophètes proprement ainsi nommés, les prophètes orateurs et écrivains. Et puis, la question de savoir pourquoi la *littérature*

prophétique ne fait son apparition qu'au IXe siècle, sous l'influence de quelles causes et de quels événements cette littérature, si unique en son genre, a pris naissance, cette question aurait mérité, semble-t-il, d'être examinée avec quelque détail.

Les écrits des prophètes sont rangés dans l'ordre chronologique que l'auteur a été amené par ses études historiques et critiques à leur assigner. Un premier livre comprend les prophètes du IXe siècle dans le royaume de Juda : *Abdiah*, *Joël*, l'élégie de Moab (livre d'*Esaïe*, *chap. XV-XVI*, *12*), la prophétie contre Israël attribuée à Moïse (*Deut. XXXII*, *1-43*). Le second traite des prophètes du VIIIe siècle qui se sont adressés plus spécialement au royaume d'Israël : *Amos* et *Hosée*. Dans le troisième rentrent les prophètes de ce même VIIIe siècle qui appartiennent au royaume de Juda : l'auteur des *chap. IX-XI du livre de Zakarie*, *Isaïe* et *Michée*.

Pour la détermination de l'époque où chacun de ces prophètes a vécu, et même de la date de chacun de leurs oracles, M. Bruston a tiré parti des résultats de la science assyriologique dans une mesure où personne, à notre connaissance, ne l'avait fait jusqu'à lui. C'est là surtout ce qui donne du prix à son ouvrage. En fait, ce qu'il nous offre, c'est une histoire d'Israël depuis le milieu du IXe siècle jusqu'à la fin du VIIIe, histoire reconstruite à l'aide des inscriptions cunéiformes, et c'est dans les cadres de cette histoire qu'il enchâsse au fur et à mesure les discours des prophètes hébreux. Je dis : reconstruite, et ce mot, dans ma pensée, est loin d'impliquer un blâme. L'histoire des royaumes israélites ne se trouve pas toute faite dans nos livres des Rois et des Chroniques, de telle sorte qu'il n'y aurait qu'à l'en extraire telle quelle. Ces livres sont une source précieuse, mais une source de seconde et même de troisième main, qui ne prétend pas être complète, qui renferme des données contradictoires, surtout en matière de chronologie, et qui par conséquent demande à être contrôlée, complétée, rectifiée à l'aide d'autres sources. Parmi ces autres sources, l'une, indigène, ce sont les écrits authentiques des prophètes contemporains, importants surtout pour ce qu'on peut appeler l'histoire intérieure, c'est-à-dire religieuse, morale, sociale ; l'autre, étrangère, ce sont les documents assyriens qui répandent une précieuse

lumière sur l'histoire extérieure, politique, et permettent surtout, chose capitale, d'établir une chronologie suivie.

M. Bruston s'est attaqué avec courage et patience au difficile problème du synchronisme de l'histoire assyrienne et de l'histoire d'Israël. Les résultats auxquels il a été conduit par ses recherches ne sont peut-être pas définitifs, mais tels qu'ils sont ils lui donnent le droit de dire, comme il le fait dans sa conclusion, que son étude « éclaircit quelques-unes des nombreuses obscurités, dissipe quelques-unes des difficultés » que présente cet important sujet. Nous signalerons surtout à cet égard les chapitres sur Amos, sur Osée et sur la première phase du ministère prophétique d'Esaïe. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, l'oracle d'Esaïe contre les Philistins XIV, 29-32, est daté, dans la note placée en tête (vers. 28), de « l'année de la mort d'Akhaz, » soit de l'an 728. Très généralement les critiques estiment que cette antique note chronologique renferme une inexactitude. Partant des allusions historiques contenues dans l'oracle tel qu'on croyait devoir l'interpréter, et rapprochant ces indications de la notice fournie par 2 Chron. XXVIII, 18, ils pensent que cette menace à l'adresse des Philistins remonte aux *premières* années d'Akhaz, soit vers l'an 740. Telle est, entre autres, l'opinion de M. Reuss. (*Les prophètes*, I, 257.) D'autres, par exemple les auteurs de la *Bible annotée*, sans mettre en doute l'exactitude de la suscription, ne parvenaient pas à expliquer le sens de la prophétie d'une manière plus satisfaisante Tout s'éclaircit dès qu'on sait (ou se souvient) que l'année de la mort d'Akhaz fut aussi celle de la mort du fameux Touglat-pal-asar (Tiglatpiléser) et qu'on a soin de consulter les annales de ce conquérant. La verge qui frappait les Philistins et qui a été brisée, le serpent d'où sortira un basilic, qui produira à son tour un dragon volant, ce n'est pas Akhaz ni la royauté davidique ni le royaume de Juda, etc. La vraie explication la voici : « Quand la nouvelle de la mort de Touglat-pal-asar parvint en Palestine, les Philistins, qu'il avait battus (prise de Gaza, 734, soumission du roi d'Ascalon, Mitinti, au tribut) et qu'il tenait sous le joug, se crurent délivrés et s'abandonnèrent à une joie qui ne devait pas être de longue durée. Isaïe les avertit que ses successeurs seront encore plus redoutables que lui : au lieu d'un serpent, ce seront des

basilics et des dragons volants; et il voit déjà, vers le nord, leurs armées qui s'avancent. Salmanasar IV, Sargon, Sennakhérib, etc., se chargèrent de réaliser la menace du prophète. » (Pag. 154.)

Cet échantillon suffit pour réduire à sa juste valeur cette boutade lancée il y a quelques années par M. Wellhausen (j'ignore s'il la rééditerait aujourd'hui) : « Je n'attends rien de l'assyriologie pour l'intelligence des prophètes. Leurs discours ne sont pas aussi dépendants de la situation historique spéciale de telle année ou de tel jour qu'on veut bien le dire. » (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, pag. 154.) Et pourtant cette boutade renferme un élément de vérité. Si l'on a tort, et grand tort, de ne rien attendre de l'assyriologie, il ne faudrait pas tomber dans l'autre extrême et demander à cette nouvelle source d'informations plus qu'elle ne peut donner. Peut-être M. Bruston n'a-t-il pas toujours su résister à la tentation, très forte, j'en conviens, de faire dire aux textes assyriens plus qu'ils ne contiennent ou d'en tirer, par des combinaisons toujours ingénieuses, des conclusions qui dépassent la limite du probable. « Le moment est venu, dit-il, de soumettre à un contrôle rigoureux des opinions devenues presque générales, des arrêts de la critique tenus pour définitifs par un grand nombre de bons esprits, mais que l'état actuel de la science historique ne justifie nullement ... Grâce à la connaissance plus complète que nous possédons maintenant des événements qui s'accomplirent à cette époque (la période assyrienne)... plus d'une prophétie dont l'authenticité a été contestée, non sans de grandes apparences de raison, — je veux parler principalement de celles d'Isaïe contre Babylone, — se comprend beaucoup mieux dans la supposition de l'authenticité que dans les hypothèses contraires. »

M. Bruston a essayé, en effet, de revendiquer pour Esaïe *tous* les oracles de la première partie du livre qui porte son nom, en leur assignant à chacun une date plus ou moins précise. Des quatre prophéties que la généralité des critiques considère comme postérieures à Esaïe, il fait dater XXIV-XXVII de l'an 725, alors que « Salman-asar IV avait déjà en partie envahi » le royaume d'Israël (pag. 159) ; — XIII-XIV, 23, destruction de Babylone par les Mèdes et rétablissement d'Israël dans son pays, de la fin du règne de Sargon († 705), qui « fut marquée par un affaiblisse-

ment sensible de la puissance assyrienne » (pag. 211 sq.); — XXI, 1-10, vision relative à la ruine de Babylone, de l'époque du siège de Jérusalem par Sennakhérib en 702, « pendant que le siège se prolongeait » (pag. 234); — enfin, XXXIV-XXXV, ruine d'Edom et retour du peuple de Dieu, du temps de la minorité de Manassé, « quelques années avant la mort » du prophète (pag. 240).

Les pages où M. Bruston discute ces difficiles questions sont d'un haut intérêt et en partie d'une grande originalité. Nous ne dirons pas que ses arguments nous aient convaincu, mais ce qui est certain, c'est que sa manière d'expliquer la prophétie contre Babylone, XIII-XIV, 23, rend la composition de « cette page sublime » par Esaïe plus plausible que ne le font les arguments ordinaires des défenseurs de l'authenticité. En effet, selon le critique de Montauban, la prophétie ne serait pas dirigée contre Babylone en tant que capitale de l'empire *kaldéen*, mais contre Babylone comme capitale de l'empire *assyrien*. « Les monuments assyriens nous ont appris que les rois d'Assyrie avaient alors la prétention d'être aussi les rois légitimes de Babylone, que Touglat-pal-asar et Sargon le furent effectivement, l'un et l'autre pendant les cinq dernières années de leur règne, que Sargon y résidait vers la fin de sa vie, comme plus tard Assarhaddon. » (Pag. 213.) ... « Ninive n'était plus, du temps d'Isaïe, la capitale de l'empire assyrien, tandis que Babylone le fut au moins pendant quelques années, en particulier à l'époque où nous croyons devoir placer la composition de l'oracle. » (Pag. 216.)... « Si notre interprétation est juste, si Babylone dans cet oracle, et dans celui du chap. XXI, vers. 1-10, est la personnification de l'empire d'Assyrie, qui subsistait du temps d'Isaïe, et non de l'empire kaldéen, qui devait être fondé longtemps après lui, il en résulte que cette prophétie *a trouvé son accomplissement dans la ruine de Ninive* par les Mèdes et les Kaldéens (606), *au moins autant que dans la prise de Babylone* par Cyrus (538). L'histoire de l'Assyrie entra dans une voie qu'Isaïe n'avait pas prévue. Ninive fut, peu après, rebâtie par Sennakhérib et redevint bientôt la capitale de l'empire. Aussi Nahoum et Sophonie prédisent-ils la destruction de Ninive sans prononcer le nom de Babylone. Mais après la seconde et dernière ruine de Ninive (606), le centre de l'empire de la région du Tigre

et de l'Euphrate fut de nouveau et définitivement à Babylone, comme il y avait été momentanément à l'époque d'Esaïe... Jérémie et le second Isaïe (chap. XL-LXVI) répètent contre Babylone, comme personnification de l'empire de *Kaldée*, les menaces qu'Isaïe avait dirigées contre Babylone, comme personnification de l'empire d'*Assyrie.* » (Pag. 222 sq.) Tout ceci est fort ingénieux. Mais après avoir relu le texte de l'oracle sous l'impression, toute fraîche encore, du commentaire de M. Bruston, nous n'avons pu nous empêcher de nous demander si le fait que la ville de Babylone servait de résidence à Sargon pendant les dernières années de son règne, pouvait être pour un prophète hébreu du VIIIe siècle un motif suffisant d'appeler *roi de Babylone* celui qui pour les Judéens n'avait pas cessé d'être le *roi d'Assyrie* (cp. XX, 1), et de faire de la *fière parure des Kaldéens,* ou de la Kaldée, la personnification de l'empire ninivite. Quant aux autres arguments que M. Bruston fait valoir, et qu'il tire du texte lui-même, ce qui nous a surtout frappé c'est que ceux qui semblent le plus forts pourraient être invoqués au même titre à l'appui de la composition des chap. XL et suivants par Esaïe fils d'Amots.

Ce n'est certes pas que nous croyions la critique infaillible, pas même lorsqu'elle parle *ex cathedra.* Ses arrêts sont toujours sujets à revision. Il est toujours imprudent de parler de « résultats désormais incontestables, » comme le fait, précisément à propos du livre d'Esaïe, un des maîtres les plus justement vénérés de la science biblique. Mais, je ne sais si je m'abuse, il est d'autres écrits prophétiques que ceux d'Esaïe, sur l'âge desquels règnent des opinions, presque des dogmes, qu'il serait peut-être encore plus urgent de soumettre à ce « contrôle rigoureux » dont parle avec infiniment de raison l'auteur de l'*Histoire critique de la littérature prophétique ;* d'autres écrits à l'égard desquels ce contrôle trouve à s'exercer, non pas plus utilement, mais plus sûrement.

Sans parler de la prophétie d'Abdias, que M. Bruston attribue à un contemporain du roi Joram (avant 850), et de Joël, dont le livre daterait de la minorité du roi Joas, comme on l'admet communément depuis Credner, voici les chap. IX-XI du livre de Zacharie. L'orthodoxie critique moderne consiste à professer avec l'isagogiste Bertholdt (1812-1816) que ces trois chapitres ont pour

auteur un prophète du VIIIe siècle, un contemporain d'Osée et d'Esaïe, peut-être ce Zacharie fils de Berékiah qui servit un jour de témoin au second de ces prophètes. (Esa. VIII, 2.) C'est là, semble-t-il, un de ces « résultats désormais incontestables, » que même des théologiens très conservateurs, orthodoxes au sens dogmatique ou du moins ecclésiastique de ce mot, se sont décidés à adopter. M. Bruston, lui aussi, a cru devoir se ranger à cette opinion. Il a fait de son mieux pour caser les discours de ce proto-Zacharie dans les cadres de son histoire.

Un premier morceau, le chap. IX, composé par le prophète dans sa jeunesse (pag. 125), doit provenir de la première partie du règne d'Ozzias (pag. 123), de l'époque où Ozzias et Jéroboam II... s'étaient alliés et préludaient à leurs conquêtes, l'un sur les Araméens au nord, l'autre sur les Philistins à l'ouest (pag. 119), c'est-à-dire, d'après la chronologie savamment établie par M. Bruston (cp. pag. 101 sqq.), de l'an 760 environ. Il daterait, par conséquent, à peu près de la même époque que les chap. I-III d'Osée et serait presque contemporain de l'activité d'Amos à Béthel. (Cp. pag. 82 avec pag. 78.) Plus tard, après la mort de Jéroboam II, le prophète s'est peut-être rendu dans le royaume du nord. En tout cas, les morceaux suivants ont trait principalement à ce royaume-là. Le second discours, chap. X, paraît avoir été composé vers la fin du règne de Ménahem († 737) ou pendant le gouvernement de son fils Pékakiah. Le troisième morceau, XI, 1-3, aurait suivi de près le précédent, probablement sous le règne de Pékakiah. (Pag. 126 sq.) Enfin, chap. XI, 4-17, avec ses deux allégories, aurait été rédigé au début du règne de Pékakh, qui serait figuré par le « berger insensé. » (Pag. 131.) Ce dernier morceau daterait donc de 735, toujours d'après la chronologie de M. Bruston ; par conséquent de l'année de la mort du vieux roi Ozzias, où Esaïe eut sa vision inaugurale. (Esa. VI.)

Le chapitre consacré à l'élucidation de ce problème d'exégèse et de critique recèle une somme considérable d'érudition et surtout de sagacité. Nous regrettons de devoir confesser que, à nos yeux, toute cette dépense s'est faite en pure perte. La critique, selon nous, s'est radicalement fourvoyée depuis un siècle (monographie de Flügge, archidiacre à Hambourg, 1784) en faisant

remonter la composition de ces trois chapitres à l'époque d'Osée et d'Esaïe. Déjà avant d'avoir lu les articles décisifs de M. le professeur Stade dans la revue qu'il dirige[1], articles dont nous sommes d'ailleurs loin d'accepter toutes les démonstrations et plus encore les dernières conclusions, nous avions acquis la conviction que Zach. IX-XI ne pouvait être l'œuvre d'un prophète du VIIIe siècle. Le travail du professeur de Giessen n'a pu que nous confirmer dans cette opinion, et nous avons eu dès lors la satisfaction de voir ce sentiment partagé par un critique à qui l'on ne saurait faire le reproche d'accueillir les nouveautés à la légère. « Nous croyons, dit M. Kautzsch en terminant un compte rendu des premiers articles de M. Stade[2], pouvoir affirmer dès maintenant que la fixation de la date des chap. IX-XI au VIIIe siècle ne trouvera plus guère de défenseurs. »

Le *prôton pseudos* de ce dogme de la critique moderne, c'est que les dits chapitres « sont antérieurs, non seulement à la ruine du royaume de Juda, mais aussi à celle du royaume des dix tribus.» (Pag. 117.) On s'est laissé éblouir par la mention de l'Assyrie au chap. X, et l'on n'a pas su voir que la manière dont il est parlé d'*Ephraïm* ou de la *maison de Joseph* suppose non seulement qu' « un grand nombre d'habitants de ce royaume ont été emmenés captifs en Assyrie ou se sont réfugiés en Egypte, » mais suppose la captivité et la dispersion de tout le peuple du nord.

Sans doute, « l'Eternel a l'œil sur toutes les tribus d'Israël, » comme sur l'humanité en général (IX, 1), mais cela ne prouve pas que les tribus du nord fussent encore dans leur pays ; au contraire, le fait que le prophète dit expressément « *toutes* les tribus d'Israël » implique plutôt qu'il est des tribus sur lesquelles il peut sembler que l'Eternel n'ait pas l'œil. Le troupeau *actuel* de l'Eternel des armées, c'est la *maison de Juda* (X, 3). Sa maison, sur laquelle il arrête « maintenant » ses regards, et qu'il viendra protéger après avoir pris possession de la côte phénicienne et philistine (IX,8), c'est non pas son peuple en général, mais d'après le contexte (vers. 7 et 9) Juda ou Jérusalem. Ce troupeau de l'Eternel a

[1] *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, pag. 1-96; 1882, pag. 151-172 et 275-309.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1882, pag. 694.

des bergers (au pluriel) qui le maltraitent (X, 3; XI, 4, 5) et que Dieu remplacera par des *chefs* selon son cœur (X, 4) en attendant que vienne le vrai *Roi*, celui que d'avance la fille de Sion est invitée à recevoir avec des cris de joie (IX,9). La « maison de Juda » est donc dans son pays. (Nous n'examinons pas ici la question de savoir si cela signifie qu'elle y était *encore*, ou si, à l'époque où écrivait notre prophète, elle y était *de nouveau*, étant revenue de l'exil.) La « maison de Joseph, » au contraire, est captive; l'Eternel ramènera les Ephraïmites du milieu des nations; après qu'ils se seront multipliés dans la terre étrangère, il les fera de nouveau habiter dans leur pays, et ils seront comme si Dieu ne les avait pas rejetés. Ce retour d'Assyrie et d'Egypte sera accompagné de prodiges semblables à ceux du fameux exode du temps de Moïse. (X, 6-12.) Il est absolument impossible d'admettre que tout cela ne se rapporte qu'à une fraction des Israélites du nord, à ceux qui avaient été déportés plus ou moins longtemps avant la ruine de Samarie, lors des invasions de Tiglatpiléser. C'est d'Ephraïm dans son ensemble, c'est de la maison de Joseph tout entière qu'il s'agit. Cela ressort non seulement du passage cité[1], mais encore d'un texte qui, à notre connaissance, n'a été expliqué d'une manière vraiment satisfaisante que par un seul commentateur. (Wilhelm Pressel, *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Gotha 1870.) Nous voulons parler de IX, 11 et 12.

Après avoir interpellé la *fille de Sion* pour lui annoncer l'arrivée de son roi, qui dictera la paix aux nations et rétablira l'empire davidique dans ses anciennes limites, le prophète continue en disant : « *Toi aussi*, en vertu de ton sang d'alliance, » c'est-à-dire du sang de l'alliance traitée avec toi, « je retirerai tes captifs de la fosse où il n'y a pas d'eau. Revenez à la place forte, ô captifs de l'espérance ! Aujourd'hui encore je le proclame : je te rendrai le

[1] Le mot *ezra'ém* du vers. 9 ne peut en aucune façon signifier : *je les disperserai;* le contexte s'y oppose formellement. *Zara'* signifie *semer;* cp. Jér. XXXI, 27 et le jeu de mots d'Osée II, 25; I, 4 sur le nom symbolique *yizre'él*. Les semailles dont parle notre prophète ont trait à la prodigieuse multiplication des Ephraïmites exilés. Voir le lexique de Gesenius 8e édition, par MM. Mühlau et Volck.

double ! » A qui ce discours s'adresse-t-il ? Qui est cette *ath*, « toi ? » Est-ce encore la fille de Sion ? Mais alors à quoi bon ce *gam*, « aussi ? » Non, ce *toi aussi*, c'est l'Israël du nord, c'est Ephraïm, c'est la maison de Joseph. Le nom n'y est pas, cela est vrai. Mais quand, après avoir interpellé un premier sujet sous le nom de « fille de Sion, » le prophète en interpelle un autre en disant : « Toi aussi ; » quand, après avoir fait de glorieuses promesses à celle-là, il s'adresse à celle-ci pour lui dire : Toi aussi, je veux te rendre heureuse, en ramenant tes fils captifs, — n'est-il pas évident qu'il s'agit de deux cités ou de deux nations sœurs ? Or quelle était la sœur de la fille de Jérusalem, de cette personnification du peuple de Juda ? Le doute n'est pas possible un instant[1]. Après s'être adressé d'abord, vers. 9 et 10, à *Jérusalem*, puis, vers. 11 et 12, à *Ephraïm*, le prophète, dans les vers. 13 et suivants, annonce ce que Dieu se propose de faire, après le retour des Ephraïmites, des deux peuples de nouveau réunis : « Car je me suis bandé *Juda* comme un arc, je l'ai armé d'*Ephraïm* (comme d'une flèche), et je brandirai tes fils, ô Sion ! contre tes fils, ô Yawan ! » etc. — Quant au « sang de l'alliance, » pas n'est besoin, dès lors, de se mettre en frais d'imagination comme M. Bruston est obligé de faire pag. 119 : « Après ce coup d'œil sur l'avenir (la venue du Roi dont l'empire sera sans bornes), le prophète *revient au présent* (?) et *salue les prisonniers juifs* qui, *relâchés récemment* (?) à la suite d'une alliance *conclue avec le peuple qui les avait emmenés captifs* (!), reviennent à la forteresse, » commentaire qui est accompagné de cette note marginale : « Il s'agit probablement des prisonniers (*juifs*) faits par Joas, roi d'Israël, prédécesseur de Jéroboam II, à l'époque de sa victoire sur Amatsiah et de la prise de Jérusalem qui en fut la conséquence. (2 Rois XIV, 8-14.) » Les prisonniers dont il s'agit, ces « captifs de l'espérance, » pour employer la magnifique expression du prophète, ce sont les fils d'*Ephraïm*, et l'*alliance en vertu de la-*

[1] Comp. Esa. XXVIII où le prophète, après avoir parlé vers. 1 sqq. des *Ephraïmites*, continue au vers. 7 en disant : « Mais eux aussi, ils chancellent par l'effet du vin, » *eux aussi*, c'est-à-dire, ceux de *Juda*. (Comp. dans le livre même de M. Bruston la note de la pag. 155.)

quelle Dieu veut les « retirer de la fosse[1] » n'est autre que l'alliance *sinaïtique*. Le sang dont alors le peuple fut aspergé, avait rejailli aussi sur les tribus qui formèrent dans la suite le royaume du nord, et malgré leur défection, malgré leur rejet, malgré leur dispersion parmi les nations, elles sont encore, aux yeux du prophète, au bénéfice de cette aspersion. « *Aujourd'hui encore*, dit-il, je le proclame : je te rendrai le double, » une double mesure de gloire et de puissance, en retour de la honte et des misères de ta captivité présente; en effet, non seulement tu reviendras dans ton pays, mais, ensemble avec Juda, et sous la protection toute-puissante de l'Eternel des armées, tu remporteras la victoire sur les puissances du monde, ces puissances autrefois représentées par l'Assyrie et l'Egypte, et qui alors le seront par les *fils de Yawan*, c'est-à-dire les Grecs (et non les Philistins (!) comme le prétend M. Bruston, pag. 120 sqq.).

Nous concluons donc que les chap. IX-XI du livre de Zacharie sont postérieurs à la ruine de Samarie (722) et que leur auteur n'a rien de commun avec Zacharie ben-Berekiah, le contemporain d'Esaïe. J'ajoute qu'il n'y a pas de raison suffisante pour statuer deux auteurs différents pour les chap. IX-XI et les chap. XII-XIV, et que selon toute apparence ces six chapitres sont postexiliques mais ne proviennent pas du même prophète que le livre (Zach. I-VIII) auquel ils se trouvent aujourd'hui annexés. Nous avons là un « deutéro-Zacharie, » tout comme dans Esa. XL-LXVI nous avons un « deutéro-Esaïe. »

Il y aurait encore bien des choses à relever dans le livre de M. Bruston, indépendamment des questions de date et d'authenticité. Les excellentes analyses qu'il donne de la plupart des discours prophétiques sont émaillées çà et là d'interprétations nouvelles de tel ou tel passage et de corrections apportées par conjecture au texte reçu. Parfois sujettes à caution, ces notes exégétiques et critiques sont toujours intéressantes. Elles sont

[1] M. Pressel rapproche, avec raison sans doute, du vers. 11 : Je retirerai tes captifs *de la fosse où il n'y a pas d'eau*, le texte de Gen. XXXVII, 22-24 : *Joseph* (le père d'Ephraïm) fut jeté dans *une fosse* vide, *où il n'y avait pas d'eau*, et ce fut *Juda* qui, pour sauver la vie de son frère, proposa de le tirer dehors et de le vendre à une caravane qui passait.

d'un homme qui a étudié son texte de près, qui en a discerné souvent avec finesse les points faibles ou difficiles sur lesquels le gros des interprètes passe à pieds joints, et qui cherche à se frayer sa propre voie sans se laisser arrêter par ce que d'autres ont peut-être déjà dit ou pourraient bien dire. Bornons-nous à quelques remarques de détail relatives au livre d'Esaïe.

Avec raison M. Bruston voit dans le « germe de Jéhovah » et dans « le fruit du pays » qui feront l'ornement et la gloire des réchappés d'Israël (IV, 2), non pas le Messie et le salut dont son œuvre sera la source, mais la justice, la paix, la prospérité que Dieu fera germer dans le pays. (Pag. 135.) Nous pensons aussi, comme lui, que la *'almah* du fameux chap. VII désigne, sinon une des *almées*, du moins une princesse de la maison royale. (Pag. 138.) Seulement, nous doutons fort que les usages de la langue hébraïque tolèrent une construction comme celle qu'il propose : « Voici, aurait dit le prophète en s'adressant directement à une des femmes, qui assistait à l'entretien avec Akhaz, voici, ô jeune femme enceinte et qui vas mettre au monde un enfant, tu le nommeras Immanou-El. » Dans le passage cité à l'appui, Gen. XVI, 11, la construction n'est pas la même [1]. — Nous ne goûtons guère davantage l'explication de *abi-'ad*, l'un des titres du Messie dans IX, 5, par « auteur ou cause d'éternité pour son peuple. » (Pag. 141.) La *Bible annotée* est mieux inspirée, nous semble-t-il, en disant qu'il (le fils de David) « est à jamais le protecteur puissant des siens. » — Une idée ingénieuse, c'est de lire dans XIX, 18 *láakhath* avec l'article (au lieu de *leakhath*) et de traduire : elles, les cinq villes d'Egypte qui parleront la langue de Canaan, seront appelées *chacune* « la ville ruinée. » (Pag. 205.) Il est vrai que cette conjecture ne remédie que très partiellement aux difficultés du texte et aux inconvénients de l'interprétation ordinaire.

[1] L'ange de l'Eternel dit à Hagar : « Voici, tu es enceinte et vas mettre au monde un enfant, et tu le nommeras Ismaël. » Dans Esa. VII dit M. B., comme dans Gen. XVI, QÂRAT « doit être » une seconde personne. Mais pour que l'analogie entre les deux textes fût réelle, ou du moins complète, il faudrait nécessairement dans le nôtre, après *harah*, un *ath* correspondant au suffixe fém. *hinnâk* de la Genèse. Un vocatif aussi chargé d'appositions n'est certainement pas conforme au génie de la langue.

Nous persistons à croire que ces derniers mots du v. 18 sont une glose, et qu'il s'agit d'Héliopolis, la ville du soleil (*Khéres*).

Il n'est pas à prévoir que M. Bruston ait beaucoup de succès avec son interprétation d'Esa. XXVI, 19. Le peuple juif se tournant vers Jéhovah dirait : *Oh ! que tes morts revivent, que mon cadavre se relève !* c'est-à-dire, que ce peuple qui t'appartient et qui est comme frappé à mort par l'invasion, se relève ! Puis, en sous-entendant le verbe dire : [*Dis :*] « *Réveillez-vous et poussez des cris de joie, habitants de la poussière !* » ces mots étant ceux que la portion fidèle du peuple demanderait à Dieu d'adresser à « ces morts par métaphore. » Fais cela, ô Dieu, *car* tu le peux : *ta rosée est une rosée de lumières...* A cette demande du relèvement, de la résurrection morale du peuple juif, le peuple en ajouterait une autre, « qui n'en est que la contre-partie : » *Mais jette à terre* (!) *des morts !* c'est-à-dire, renverse nos ennemis. (Pag. 162.) Ainsi entendu, ce texte ne dirait rien de la résurrection des morts, et l'un des arguments qu'on a fait valoir contre la composition des chap. XXIV-XXVII par le prophète du VIIIe siècle, disparaîtrait. Mais il n'y a pas que « les Juifs postérieurs » qui entendent ces paroles dans le sens de la résurrection individuelle. Ce sens est celui qui, en définitive, s'imposera toujours de nouveau au lecteur dépréoccupé.

En fait de critique du texte, nous devons signaler une conjecture très originale dans l'article relatif à l'oracle contre Tyr, chap. XXIII. Il s'agit du vers. 13 où le texte porte : « Voici, la terre des Kaldéens, ce peuple [qui] n'était pas, l'Assyrie l'a fondée pour (ou : l'a assignée à) des habitants du désert. Ils ont élevé leurs postes d'observation, ils ont détruit ses palais ; il en a fait un monceau de ruines. » Tel qu'il est, ce texte ne donne aucun sens satisfaisant. Le *pays des Kaldéens* n'a que faire dans ce nexe. Le seul *pays*, remarque fort bien M. Bruston, dont le prophète puisse parler dans un pareil contexte (à propos du siège de Tyr et de la dévastation de la Phénicie) est celui des Phéniciens ou Kananéens. C'est pourquoi Ewald et plusieurs après lui ont pensé que le texte primitif, au lieu de *Kasdîm*, portait *Kena'anîm*. Le sens serait alors : *Voici, la terre des Kananéens, — ce peuple est réduit à néant, — l'Assyrie l'a destinée aux habitants de la steppe*, c'est-à-

dire aux bêtes du désert, etc. Mais, dit M. Bruston (pag. 170), ces deux mots, *Kaldéens* et *Kananéens*, n'offrent pas plus de ressemblance en hébreu qu'en français et il est difficile d'admettre qu'ils aient été pris l'un pour l'autre par les copistes. Il pense arriver au même but d'une manière plus simple, en supposant que les mots ont été mal divisés en cet endroit et qu'au lieu de AReTs KaSDIM, le pays des Kaldéens, il fallait lire ARTsêK ShâDIM, participe de *shoud* = shadad, au pluriel avec sujet collectif. On traduirait donc : *Voici, ton pays*, à toi, fille de Sidon, — *ce peuple-là qui n'était plus*, le peuple assyrien dont tu aimais à croire qu'il n'avait plus d'importance, qu'il n'était plus à craindre, ce peuple *le dévaste ; l'Assyrie l'a constitué pour les* (destiné aux) *bêtes du désert*. Grammaticalement, nous croyons cette leçon très admissible. Cependant nous nous demandons si, en l'an 725, après les campagnes victorieuses de Tiglatpiléser (745-727), Esaïe pouvait prêter encore aux Phéniciens de pareilles idées au sujet des Assyriens, comme si ç'avait été un *'âm lô hayâh*, « un peuple qui est devenu un rien. » S'ils avaient choyé précédemment cette illusion, ils avaient eu le temps d'en revenir. D'ailleurs, il n'est pas dit que le changement supposé par Ewald, celui de *Kena'anîm* en *Kasdîm*, soit le fait d'une simple méprise de copiste. Il ne serait pas impossible qu'il se fût opéré sous l'influence de préoccupations semblables à celles qui ont guidé plus d'un exégète moderne dans ses tentatives d'expliquer tant bien que mal le texte reçu. (Cp. les soixante-dix années des vers. 15 et 17 avec les soixante-dix années de Jér. XXV, 11.)

Un mot encore, au sujet de la *rétrogradation de l'ombre sur le cadran solaire*, dans le récit de la maladie d'Ezéchias. (Esa. XXXVIII.) « Il est clair, dit M. Bruston, pag. 184, que le mouvement de rotation de la terre n'a pas été renversé. Une éclipse n'aurait pas produit un tel phénomène. A moins de considérer ce récit comme purement mythique, ce qui n'est pas sans offrir de sérieuses difficultés, on ne peut guère hésiter qu'entre ces deux suppositions : ou la réfraction des rayons solaires eut pour cause l'interposition d'un nuage (Michaëlis, Rosenmüller, etc.), ou elle fut le produit d'une illusion d'optique, que la maladie d'Hézékiah aide à comprendre, sans l'expliquer entièrement. » On n'appren-

dra pas sans intérêt, par une notice que M. l'ingénieur Guillemin, de Lausanne, a publiée dans les Archives des sciences de la *Bibliothèque universelle* (oct. 1877, tom. LX) que le phénomène de l'ombre d'un style vertical subissant un mouvement de rétrogradation « se manifeste dans notre hémisphère quand la déclinaison du soleil est boréale, et quand on incline le cadran de manière à le rendre parallèle à celui supposé placé entre les tropiques ; en d'autres termes : quand le style perpendiculaire au cadran fait avec le plan de l'équateur un angle inférieur à la déclinaison du soleil. La rétrogradation de l'ombre est d'autant plus grande que la déclinaison du soleil est plus considérable et que la déclinaison du style se rapproche de celle du soleil ; elle atteint son maximum au solstice d'été et devient nulle aux équinoxes. » A la latitude de Jérusalem, il faut, vers le solstice d'été, incliner le cadran de 12 à 13° sur l'horizon pour avoir une rétrogradation d'environ 10°. M. Guillemin nous apprend qu'un géomètre portugais nommé Monius ou Nugnez, qui vivait au XVIe siècle, avait déjà donné l'explication de ce phénomène, mais sans l'accompagner d'aucun calcul. Ceux qui seraient curieux de savoir comment il faut s'y prendre pour expérimenter la chose trouveront les directions nécessaires dans la notice citée. Il ne sera pas inutile de rappeler, à ce propos, qu'un *signe* n'est pas nécessairement un *prodige*, bien que la rétrogradation de l'ombre « sur le cadran d'Akhaz » soit présentée dans les récits parallèles de Esa. XXXVIII, 7 sq. et 2 Rois XX, 11 comme l'effet d'une action directe de Dieu, et que le chroniqueur, dans sa version à lui, n'ait pas hésité à remplacer le mot *ôth*, signe, par celui de *môphéth*, prodige. (2 Chron. XXXII, 24, 31.)

Nous désirons vivement voir paraître avant longtemps la seconde partie de cette *Histoire de la littérature prophétique*. Peut-être, après avoir achevé son étude historique et critique, M. Bruston voudra-t-il bien nous donner aussi une « théorie du prophétisme. » Ce serait le digne couronnement de son œuvre. H. V.

FRÉDÉRIC NIELSEN. — ETUDES SUR L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE [1]. — TOME PREMIER.

On a souvent fait la remarque que les époques de bouleversements sociaux ou de grandes calamités nationales sont ordinairement suivies d'un réveil de la foi religieuse. La France, entre autres, nous présente, au lendemain des guerres désastreuses du premier empire, un exemple frappant de ce phénomène. Les Bourbons à peine rentrés, on voit en effet ce même peuple qui paraissait hier encore tout imprégné de l'esprit de Voltaire, se précipiter en foule aux pieds des autels, organiser de théâtrales processions et livrer aux flammes les œuvres des auteurs antichrétiens du XVIIIe siècle. La mode, la politique, l'intérêt jouait sans doute un grand rôle dans ces manifestations bruyantes, calculées pour plaire aux yeux et agir sur l'imagination. Toutefois il est incontestable que, chez beaucoup de personnes, elles étaient l'expression d'un sentiment sincère et profond.

On a peine à s'expliquer, au premier abord, une telle explosion de ferveur religieuse dans un pays où moins d'un demi-siècle auparavant tous les esprits cultivés s'accordaient à prédire la prochaine disparition du christianisme et l'avènement, à bref délai, de la philosophie triomphante. A la veille de la révolution, les classes dirigeantes de la société française paraissaient complètement détachées du christianisme. Le clergé lui-même comptait dans ses rangs nombre de hauts dignitaires tournant en ridicule, dans les salons de Paris, les dogmes et les rites de l'Eglise dont ils étaient les chefs. Mais le scepticisme n'atteignait que le sommet de l'édifice social et le catholicisme avait jeté, dans le pays de Charlemagne et de saint Louis, des racines trop profondes pour qu'il fût possible de les extirper.

La révolution, à son début, était du reste loin d'afficher un caractère irréligieux. Les pompes du culte jouent un rôle dans tous

[1] *Aus dem innern Leben der katholischen Kirche im XIX. Jahrhundert* von Fredrik Nielsen, Dr. und Professor der Theologie zu Kopenhagen. Erster Band. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe von Ad. Michelsen. — Karlsruhe, Verlag von H. Reutter. 1882.

les grands événements de l'époque. Il suffit de rappeler la messe de la fédération et le *Te Deum* qui suivit la nuit du 4 août. La constitution civile du clergé, elle-même, cette grande faute de la constituante, n'était, dans la pensée de la plupart de ses auteurs, ni une mesure hostile à la foi, ni une rupture avec Rome, mais une réforme des abus qui déshonoraient l'Eglise de France. Le nouvel établissement religieux posséda d'entrée la sympathie de la masse de la nation. Il avait à sa tête des hommes d'une haute vertu. Ces prêtres pieux et sincères, à peu d'exceptions près, étaient de fidèles catholiques, des gallicans zélés, cherchant à concilier leurs devoirs de chrétiens et d'ecclésiastiques avec ceux de citoyens français. Abandonnés du pape, en butte aux attaques et aux calomnies de ceux de leurs collègues qui avaient refusé le serment, ils restent, jusqu'en 1793, les représentants de la seule Eglise salariée par l'Etat, les pasteurs préférés de la grande majorité des fidèles.

Aux jours néfastes de la tyrannie jacobine, tout culte fut interdit en France. Confondus dans une même haine, traqués par les adeptes fanatiques de la libre pensée, ecclésiastiques constitutionnels et insermentés durent se réfugier au fond des bois ou dans des retraites ignorées pour y célébrer la messe devant de nombreux fidèles qui bravaient, au péril de leurs jours, les sanglants decrets de la convention.

Après Thermidor, la France respire ; les autels se relèvent spontanément, et les débris du clergé patriote, échappés au naufrage, soutenus par les sympathies et l'argent des fidèles, organisent une Eglise gallicane qui subsiste jusqu'au moment où le concordat vient rendre au catholicisme sa position officielle. Les manifestations irréligieuses qui marquèrent l'époque de la Terreur, œuvre d'une minorité intolérante et fanatique, avaient été impuissantes à arracher du cœur des masses populaires, les sentiments religieux qu'elles avaient sucés avec le lait maternel. Refoulés au fond des consciences pendant les jours d'orage, ils apparurent de nouveau au premier rayon de soleil.

Bien plus, en présence du bouleversement général auquel elle vient d'assister, l'ancienne aristocratie, abjurant les idées libérales qu'elle avait professées jadis, rentre peu à peu dans le giron d'une

Eglise qu'elle se plaît à considérer désormais comme la clef de voûte de l'édifice social et la meilleure sauvegarde des intérêts conservateurs. Le clergé, lui aussi, a subi l'influence des événements. La tempête révolutionnaire l'a épuré et rajeuni. Plus d'abbés galants ni de prélats mondains ; les uns sont rentrés dans le siècle, les autres ont effacé par la mort du martyre les souillures de leur vie. Le massacre des Carmes, les noyades nantaises ont été pour l'Eglise de France un baptême de sang d'où elle ressort régénérée. Son héroïsme aux jours de la persécution avait fait oublier ses fautes passées et ramené à elle bien des personnes naguère hostiles ou indifférentes. Aussi voit-on apparaître, dès les premières années du XIXe siècle, une réaction contre la philosophie irréligieuse professée par les coryphées du parti révolutionnaire. Favorisée, à ses débuts, par le premier consul, dans un intérêt politique facile à deviner ; comprimée plus tard par l'empereur, lors de sa rupture avec le pape, elle éclate dans toute sa force au retour des Bourbons. Depuis plusieurs années déjà des écrivains de talent avaient du reste préparé le terrain.

Les premiers champions de la croisade contre la philosophie du siècle dernier ne sortaient point des rangs du clergé. L'Eglise de France, dispersée par l'exil, décimée par l'échafaud, ne possédait pas encore de plume capable de se mesurer avec ses redoutables adversaires. Ce fut l'ancienne noblesse qui fournit à la réaction politico-religieuse ses premiers défenseurs, appartenant tous trois à l'émigration.

Joseph de Maistre, qui ouvre les hostilités dans cette guerre en faveur de l'autel et du trône, peut être considéré comme le père du catholicisme contemporain. Bonald, prônant l'autorité en religion et le pouvoir absolu en politique, fut l'adversaire déclaré du divorce et de l'instruction laïque ; tandis que Chateaubriand, dans le *Génie du christianisme* et les *Martyrs*, célèbre la grandeur de l'Eglise, la poésie de ses légendes, la pompe de ses cérémonies.

Cette renaissance du catholicisme, après la chute de Napoléon, n'est pas du reste bornée à la France seule. A la même époque, l'Allemagne voit s'accomplir des conversions éclatantes à la foi de Rome. Un gentilhomme, le comte de Stolberg, dégoûté du sec rationalisme alors en vogue dans la patrie de Luther ; un écri-

vain de talent, Fr. Schlegel, attiré, comme Chateaubriand, par la poésie du catholicisme, rentrent solennellement dans le giron de l'Eglise, tandis que des prêtres pieux provoquent en Bavière un réveil de la foi, empreint d'un mysticisme accentué.

En France, les chefs du mouvement catholique n'ont en aucune façon les allures rêveuses et mystiques de leurs coreligionnaires d'outre-Rhin. Ce sont des hommes politiques, des publicistes qui veulent unir étroitement l'Eglise à la royauté légitime. Considérant l'autel comme le plus ferme appui du trône, ils cherchent à ramener la France à la foi et aux idées du passé. Mais ils se divisent dans la lutte. Chateaubriand se brouille avec un parti devenu l'adversaire de la liberté de la presse, et Lamennais, condamné par le pape, rompt sans retour avec Rome et meurt en révolutionnaire impénitent. Enfin les journées de Juillet viennent anéantir les espérances du parti monarchique et religieux.

Néanmoins l'œuvre de ces écrivains qu'on a nommés les « prophètes du passé, » n'est point restée entièrement stérile. Ils sont bien les pères du catholicisme moderne qui se présente comme l'adversaire irréconciliable des institutions politiques et sociales issues du mouvement de 89. Les questions qu'ils ont les premiers agitées n'ont dès lors cessé de préoccuper l'opinion publique et les gouvernements des divers pays de l'Europe, et de s'imposer à l'attention de tous les esprits sérieux.

Le livre de M. Nielsen sur « la vie intérieure de l'Eglise catholique au XIXe siècle » a donc le grand mérite de l'actualité. Il nous fait faire connaissance, par des citations nombreuses et bien choisies, avec diverses personnalités marquantes du monde religieux de la Restauration. Les pages qu'il consacre au catholicisme allemand et au réveil religieux de la Bavière offriront, croyons-nous, au public français l'attrait de la nouveauté. L'ouvrage du savant professeur de Copenhague sera consulté avec fruit par les lecteurs curieux d'étudier le développement des doctrines qui devaient aboutir de nos jours à la proclamation officielle de l'infaillibilité du souverain pontife.

A. H.-M.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Seconde livraison, 1883.

Dorner : De l'essence de la religion. — *Ryssel :* Une lettre de George, évêque des Arabes, au presbytre Jésus. — *Grimm* : La traduction des Apocryphes de l'Ancien Testament par Luther. — *Usteri :* L'original des articles de Marbourg, retrouvé aux archives d'Etat de Zurich, avec fac-similé. — *Bulletin,* renfermant entre autres une annonce, par M. Ebrard, du Lambert Daneau, de M. de Félice.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Dirigée par C. E. Luthardt.

Seconde et troisième livraison, 1883.

Zöckler : La littérature biblique de l'année écoulée (1882) : B. Le Nouveau Testament. — *C. H. Cornill* : L'autel des holocaustes d'Ezéchiel. — *C. W. Otto* : Explication de 1 Pierre III, 17-22, en tenant spécialement compte de 1 Pierre III, 32. — *J. Haussleiter :* Les épîtres johanniques dans le canon de Muratori. — *W. Preger :* Les vaudois au moyen âge. — *P. Hübner :* Temps et espace dans le règne de Dieu. II. L'espace. — *J. Bachmann :* Anarg Heinrich, seigneur de Wildenfels († 1558, auteur du cantique : « O Herre Gott, dein göttlich Wort, » qu'on a attribué à tort à Luther et à d'autres.) — *J. S. Büttner :* La cure d'âmes dans les établissements (asiles) dépendant de l'Eglise (autrement dit, de la mission intérieure).

Jahrbücher für protestantische Theologie

Directeurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader.

Seconde livraison, 1883.

A. Krauss : Epître à M. le professeur W. Herrmann, à Marbourg. (Au sujet de son livre : « Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. ») — *O. Pfleiderer* : Etudes pauliniennes III. (Le concile apostolique, Act. XV et Gal. II, fin.) — *P. Schwenke* : L'époque de Minucius Félix. — *Joh. Dræseke* : Les fragments christologiques d'Apollinaire de Laodicée. — *A. Walte* : Supplément à l'article sur la parole de Luther à Mélanchthon concernant les controverses au sujet de la cène. — *K. Benrath* : La Somme de la sainte Ecriture. III. — *K. Siegfried :* Parallèles midrashiques aux commentaires de Jérôme et de Pseudo-Jérôme.

Troisième livraison.

J. Happel : L'affinité du bouddhisme et du christianisme. — *Aug. Wünsche* : Les énigmes des Hébreux. — *Von Soden* : La première épître de Pierre. — *Rod. Steck* : La « parole du Seigneur » de 1 Tim. IV, 15. — *R. A. Lipsius* : Encore une fois l'année de la mort de Polycarpe. — *Max Bonnet* : Les Actes de Jean chez Théodore Studite. (Rectification.) — Déclaration du Dr Weiss. (A l'occasion d'un article de M. Weiffenbach.)

Beweis des Glaubens

Mars.

J. Schiller : Shakespeare. (Fin). — *Rod. Heman* : Jéhovah. (Suite). — *Tit. Voigtländer* : Réflexions sur le temps actuel. — *Jul. Hamberger* : Les fondements de l'éthique et de la politique de Franz Baader. — Mélanges.

Avril.

Seyler : Religiosité antique I : Tacite. — *R. Heman* : Jéhovah. (Fin.) — *M. Ehrenhauss* : Les rêves d'un visionnaire, de Kant. — *Krummel* : Bo-ga, le figuier sacré des bouddhistes dans l'île de Ceylan. (Avec vignette.) — *Zöckler* : Les « Origines » de M. de Pressensé. — M. Dubois-Reymond autrefois et aujourd'hui. — Mélanges.

Revue théologique (de Montauban)

Janvier à mars, 1883.

J. Bastide : Notion de la sainte cène dans le Nouveau Testament. — *A. Ebrard* : De la crédibilité de l'histoire de Jésus et de la date des écrits du Nouveau Testament. (Traduit de l'allemand.) — *A. Wabnitz* : Remarques historiques sur la date de la composition de l'Apocalypse johannique. — *Ch. Bois* : Revue de philosophie française.

Zeitschrift für praktische Theologie

Cinquième année, première livraison.

K. Köhler : Les vues de Schleiermacher sur le gouvernement de l'Eglise. (Fin.) — *Alb. Thoma* : De l'usage homilétique et catéchétique de l'évangile de Jean. — *Ernst Buss* : Les missions autrefois et aujourd'hui. I. — *Ehters* : Sermon sur Act. XIII, 42-52. — *Bassermann* : Catéchèse sur Math. XI, 25-30. — *Hülsmann* : H. Lang, Hausrath et Holtzmann comme prédicateurs. (Communiqué par P. Pieper.) — Bulletin.

Seconde livraison.

Buss : Les missions autrefois et aujourd'hui. (Suite.) — *Bassermann:* Origène comme prédicateur. — *A. Baur :* Le rôle des anciens d'Eglise en rapport avec la cure d'âme pastorale. — *Otto Dreyer* : La voie évangélique du salut. (Méditation religieuse sur Rom. VI, 3-11.) — *K. Köhler* : Allocution prononcée à l'occasion de l'inauguration d'un hôpital. (Luc IV, 18,19.) — *Hülsmann :* Harangues scolaires. I. Avant Pentecôte. — Bulletin.

Theologische Studien aus Würtemberg

Quatrième année, seconde livraison.

Feldweg : La doctrine des symboles luthériens sur le péché originel et le baptême. — *C. F. Jäger* : Le rôle des enfants dans le royaume de Dieu, d'après l'enseignement de Jésus. — *Ern. Föhr* : La manière anthropomorphique de représenter les choses. Etude de psychologie et de théorie de la connaissance. — *E. Nestlé* : Minuties. (Titres que les disciples donnent à Christ en s'adressant à lui ; Math. XXI, 28-32 ; 1 Tim. VI, 8 ; Apoc. VII. 3 ; Psaume CXXIX, 5, 6.)

Revue philosophique

Dirigée par M. Th. Ribot.

Avril.

Fouillée : Les arguments psychologiques en faveur du libre arbitre. — *Ch. Secrétan* : La métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique. — *A. Binet* : Du raisonnement dans les perceptions. — *Guyau* : Sur les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques anglais, américains et italiens.

Mai.

Ch. Bénard : La vie esthétique. — *Paulhan :* L'obligation morale au point de vue intellectuel. — *Fonsegrive :* Sur les prétendues contradictions de Descartes. — *L. Dauriac :* Les origines logiques de la doctrine de Parménide. — Analyses, etc. — Revue des périodiques allemands.

LES QUATRE SOURCES DES LOIS DE L'EXODE

I

Le récit de la promulgation de la loi sous sa forme actuelle.

Le lecteur le moins attentif ne peut manquer d'être frappé des nombreuses répétitions et incohérences qui distinguent le récit de la promulgation de la Loi au mont Sinaï. (Ex. XIX-XXXIV.) Moïse monte sur la montagne sept ou huit fois ; il en redescend parfois sans raison suffisante, et parfois aussi il y remonte sans en être redescendu.

Il y monte *une première fois* (XIX, 3); Jéhovah lui ordonne, en substance, de dire aux enfants d'Israël : « Si vous observez mon alliance,... vous serez pour moi une nation sainte. » Moïse descend pour s'acquitter de ce message. (Vers. 7.) Le peuple répond qu'il fera tout ce qu'a dit Jéhovah, et Moïse rapporte à Jéhovah les paroles du peuple. (Vers. 8.) Le voilà donc *une seconde fois* sur la montagne. Là Jéhovah lui fait connaître qu'il viendra à lui au milieu des nuages, et lui parlera de façon à être entendu du peuple, afin qu'il croie; en conséquence, il lui ordonne de redescendre et de purifier le peuple, le jour même et le lendemain, car le troisième jour Jéhovah descendra sur le mont Sinaï. (Vers. 9-13.) Moïse redescend donc et fait ce qui lui a été commandé. (Vers. 14, 15.) Le troisième jour la manifestation divine a lieu ; Moïse fait sortir le peuple à la rencontre de Dieu, au bas de la montagne. (Vers. 16-19.) Jéhovah appelle Moïse sur le sommet de la montagne et Moïse y monte pour *la troisième fois*. (Vers. 20.) Mais, à notre grande surprise, Jéhovah qui lui a ordonné de

monter lui ordonne immédiatement de redescendre pour bien recommander au peuple de ne pas approcher, puis de remonter avec Aharon. Etait-il donc nécessaire que Moïse montât jusqu'au sommet de la montagne pour recevoir cet ordre? Dieu, qui lui parlait quand il était encore au bas de la montagne (cf. vers. 19), ne pouvait-il pas le lui donner sans lui imposer une ascension aussi longue, aussi fatigante et aussi inutile? Quoi qu'il en soit, Moïse descend. (Vers. 21-25.)

C'est alors qu'a lieu la promulgation du Décalogue, tout le peuple, Moïse aussi bien que les autres, étant au pied de la montagne. (XX, 1-17.) Mais le peuple effrayé prie Moïse de s'approcher seul de Dieu pour entendre les autres communications qu'il voudra lui faire encore; en conséquence, Moïse s'avance seul dans les ténèbres qui enveloppent Dieu. (Vers. 18-21.) Ici les questions se pressent: Qu'est devenu l'ordre de remonter avec Aharon? (XIX, 24.) A quoi bon la prière du peuple, puisque Moïse avait reçu de Jéhovah lui-même l'ordre de remonter? Pourquoi le Décalogue est-il promulgué tout à coup, à l'improviste, quand Moïse a eu à peine le temps de redescendre? Pourquoi donc était-il monté? etc.

Quoi qu'il en soit, Moïse remonte *une quatrième fois* (XX, 21); et Jéhovah lui donne d'abord deux préceptes religieux (XX, 22-26), puis une longue série de lois civiles et morales, avec un titre spécial (XXI-XXIII, 9), puis de nouveau des préceptes religieux (vers. 10-19), suivis d'une exhortation au peuple à obéir à l'ange que Jéhovah va envoyer devant lui[1] et à ne pas tomber dans l'idolâtrie cananéenne; à cette condition il sera heureux et puissant. (Vers. 20-33.)

Là-dessus, Dieu ordonne encore à Moïse de « monter vers Jéhovah » (ce sera la cinquième fois); mais tandis qu'il lui avait ordonné précédemment de remonter avec Aharon, ce qui n'a pas eu lieu, il lui commande maintenant de monter avec Aharon et ses deux premiers fils, Nadab et Abihou, et

[1] Cf. Gen. XXIV, 25, 48, XLVIII, 16; Ex. XXXI, 31, XXXII, 2. Dans ces deux derniers textes la phrase en question est probablement une addition du rédacteur, d'après notre passage; car elle est fort inutile et gênante dans le contexte.

soixante-dix anciens; toutefois il faut que Moïse s'approche seul. (XXIV, 1 et 2.) Mais avant de pouvoir remonter avec ces soixante-treize personnes, il faut d'abord qu'il redescende. Il va donc communiquer au peuple « toutes les paroles de Jéhovah et toutes les lois; » le peuple promet de s'y conformer. Moïse écrit toutes ces paroles. Le lendemain matin, il construit un autel au pied de la montagne; on offre des holocaustes et des sacrifices de prospérité; Moïse « lit le livre de l'alliance au peuple, » qui s'engage à y être fidèle, et Moïse répand sur lui du sang en disant: C'est là le sang de l'alliance que Jéhovah a traitée avec vous, conformément à toutes ces paroles. (Vers. 3-8.)

L'alliance est donc conclue. Et cependant Moïse remonte sur le Sinaï, pour *la cinquième fois*, avec Aharon, ses deux fils et soixante-dix anciens, comme il en a reçu l'ordre. Là ils contemplent Dieu, puis ils mangent et boivent, — détail assez étonnant dans un pareil contexte. (Vers. 9-11.) Jéhovah ordonne ensuite à Moïse de monter à la montagne pour recevoir les tables de pierre, où Dieu a écrit la loi. (Vers. 12.) Il semble, au premier abord, qu'il s'agit toujours de la même ascension au Sinaï (la cinquième), que Moïse, parvenu à une certaine hauteur avec ses soixante-treize compagnons, reçoit l'ordre de monter seul plus haut. Mais la suite du récit montre bientôt que c'est là une erreur et qu'il s'agit en réalité d'une *sixième* ascension. En effet, Moïse se lève avec Josué (vers. 13), qui ne faisait pas partie de ses soixante-treize compagnons, et monte à la montagne de Dieu. Et ce qui n'est pas moins étonnant, c'est qu'il laisse en bas auprès du peuple, pour juger les différends qui pourraient s'élever en son absence, Aharon, qui était monté avec lui, et Hour. (Vers. 14.) On voit donc clairement qu'il s'agit bien d'une sixième ascension, où Moïse est accompagné de Josué seul, tandis que dans la précédente il avait avec lui Aharon et ses deux fils et soixante-dix anciens.

Moïse monte donc à la montagne (avec Josué); la gloire de Jéhovah couvre la montagne pendant six jours; le septième jour l'Eternel appelle Moïse, qui pénètre au milieu de la nuée; il y reste quarante jours et quarante nuits. (Vers. 15-18.)

Pendant ce temps, l'Eternel lui donne les dimensions du Tabernacle et des divers objets dont il doit se composer; cette longue description est suivie de l'ordre d'observer le sabbat. Enfin Moïse reçoit de Jéhovah « les deux tables du témoignage » ou les « tables de pierre écrites du doigt de Dieu. » (XXV-XXXI.)

Mais pendant le même temps Aharon et le peuple ont fait le veau d'or. Jéhovah le révèle à Moïse, qui intercède en faveur de son peuple et obtient par ses prières qu'il ne soit pas exterminé. (XXXII, 1-14.) Moïse et Josué descendent donc du Sinaï; à la vue du veau, Moïse indigné brise les deux tables de pierre au pied de la montagne, puis il met en pièces l'idole et adresse les plus vifs reproches à Aharon, qui essaie en vain de se justifier. (Vers. 15-24.) Il appelle ensuite les enfants de Lévi et leur donne l'ordre de parcourir le camp, l'épée à la main, et de tuer tous ceux qu'ils rencontreront; les Lévites obéissent et égorgent trois mille hommes. (Vers. 25-29.) Ici l'on se demande involontairement s'il n'y a pas disproportion entre la faute et le châtiment. Ah! s'il s'agissait d'une révolte ouverte, à la bonne heure! En un cas pareil il faut bien que force reste à la loi. Mais rien, dans le récit du veau d'or, ne porte à croire que le peuple eût l'intention de secouer le joug de Moïse; on mange, on boit, on danse : ce n'est pas là l'attitude d'un peuple révolté.

Quoi qu'il en soit, Moïse représente le lendemain aux Israélites qu'ils ont commis un grand péché, mais il leur promet en même temps de monter vers Jéhovah pour obtenir leur pardon. Il retourne, en effet, pour *la septième fois*, vers l'Eternel et intercède en faveur du peuple; mais l'Eternel demeure inflexible; il ordonne à Moïse de conduire les Israélites en Canaan, et il les frappe à cause du veau qu'ils avaient fait. (Vers. 30-35.) Il est clair que cette *plaie* est tout autre chose que le massacre de trois mille hommes par les enfants de Lévi. Or si le peuple avait été déjà châtié de son idolâtrie par la mort des trois mille hommes, il n'est pas admissible qu'il en fût puni une seconde fois. Le massacre n'est donc pas la punition de la fabrication du veau d'or.

Une seconde fois Jéhovah ordonne à Moïse de conduire le peuple en Canaan, mais en déclarant qu'il ne marchera pas au milieu d'eux. A cette nouvelle le peuple mène deuil et se dépouille de ses ornements. (XXXIII, 1-6.) Moïse se rend au *tabernacle de réunion*, qui était hors du camp et où résidait Josué, quoique la construction n'en soit racontée que plus tard, à la fin du livre de l'Exode (XXXV-XL); il obtient que Jéhovah accompagne son peuple ; puis, enhardi par le succès, il demande à l'Eternel de lui montrer sa gloire ; cette requête lui est encore accordée, et il reçoit, en conséquence, l'ordre de monter (pour *la huitième fois*) sur la montagne et de se tenir debout sur le rocher. (Vers. 7-23.)

On pense que Moïse va se conformer à cet ordre pour être témoin de la manifestation de la gloire divine. Cependant il reçoit auparavant un second ordre, bien différent du premier : l'ordre de prendre deux autres tables de pierre, pour que Jéhovah puisse y écrire les mêmes paroles qui étaient sur les premières. Moïse prend donc deux tables de pierre et monte pour *la huitième fois* sur le Sinaï. (XXXIV, 1-4.) Ici la confusion est à son comble. D'abord Jéhovah descend dans la nuée, puis il passe en face de Moïse en criant : Jéhovah, Jéhovah, Dieu miséricordieux, etc. (Vers. 5-7.) Moïse se prosterne et le prie d'accompagner son peuple. Jéhovah répond : Je traite alliance. Devant tout ton peuple je ferai des prodiges.... Prends garde à ce que je te commande aujourd'hui. Je vais chasser devant toi l'Amoréen, etc. Garde-toi de traiter alliance avec les habitants du pays.... Au contraire, vous détruirez leurs autels, etc. (Vers. 8-16.)

Suit une série de préceptes religieux , identiques, sauf quelques variantes ou modifications de peu d'importance, à ceux que nous avons déjà lus précédemment. (17-26. Cf. XX, 23, XXIII, 10-19.) Après quoi, Moïse reçoit l'ordre d'écrire (lui-même) ces paroles, les paroles de l'alliance, les dix paroles ce qu'il fait pendant quarante jours et quarante nuits. (27 et 28.) Après l'ordre donné à Moïse d'écrire, il est clair que le sujet du verbe *il écrivit* ne peut être que Moïse, et non Jéhovah. Au reste, on ne voit pas pourquoi Moïse serait resté quarante

jours sur le Sinaï s'il avait dû recevoir les tables tout écrites : un si long séjour eût été sans raison[1]. Il est bien vrai que Jéhovah a dit plus haut : *J'écrirai* sur les tables.... (XXXIV, 1.) Mais ce passage, que nous expliquerons plus tard, ne suffit pas à prouver, contre toutes les lois de la grammaire et de la logique, que Jéhovah soit le sujet de *il écrivit*, au verset 28.

Enfin Moïse redescend avec les deux tables du témoignage (29-35), donne aux Israélites la loi du sabbat et fait construire le Tabernacle (XXXV-XL).

Des nombreuses incohérences que nous venons de relever le lecteur a déjà conclu qu'il y a là plusieurs récits enchevêtrés l'un dans l'autre. Une conclusion semblable ressort de la répétition des mêmes lois. Nous avons déjà dit que toute une série de préceptes religieux se reproduit presque textuellement à quelques chapitres d'intervalle. (XX, 23, XXIII, 10-19 et XXXIV, 17-26.) L'observation du sabbat est ordonnée non seulement dans ces deux séries de prescriptions (XXIII, 12, XXXIV, 21), mais aussi dans le Décalogue (XX, 8-11) et à la suite de la description du Tabernacle. (XXXI, 12-17. Comp. XXXV, 1-3.) De même encore l'alliance est traitée deux fois (XXIV, 8, XXXIV, 27), et la différence d'expression (עַל et עַל־פִּי, *d'après*, *conformément à*) nous confirme dans la pensée que ce sont bien deux récits différents du même fait.

Il est donc incontestable que plusieurs sources ont concouru à former le récit du livre de l'Exode qui fait l'objet de notre étude. Ce résultat n'a rien d'étonnant pour ceux qui sont un peu au courant de la critique du Pentateuque : on sait qu'on a reconnu dans la Genèse et dans l'Exode, à côté de deux documents, dont l'un emploie constamment le nom d'*Elôhîm* (Dieu) jusqu'à la vocation de Moïse, et l'autre toujours *Jéhovah*, une troisième source qui emploie *Elôhîm* comme la première, même dans l'histoire de Moïse, mais dont le style et les idées diffèrent complètement de ceux du premier élohiste et se rapprochent beaucoup, au contraire, de ceux du jéhoviste. Il n'est pas douteux que ces trois documents se retrouvent ici.

[1] Nous ne pouvons que donner raison sur ce point à Wellhausen et à Kayser contre Dillmann, Keil et la plupart des commentateurs.

Suffisent-ils à expliquer les divers phénomènes que nous avons signalés ? Non, car nous avons constaté que la loi du sabbat est donnée quatre fois ; et les deux listes semblables de prescriptions religieuses se trouvent au milieu de récits où le nom de Jéhovah est fréquemment employé et qui ne peuvent, ni l'un ni l'autre, avoir fait partie de l'écrit sacerdotal (ou premier élohiste), qui se sert aussi du même nom divin à partir de la révélation de Dieu à Moïse. Voilà donc deux récits jéhovistes différents, par conséquent quatre documents au lieu de trois.

De plus, le second récit jéhoviste, qui raconte l'histoire du veau d'or, est mêlé, — nous l'avons déjà fait remarquer, — au récit d'une révolte contre l'autorité de Moïse ; et tandis que, d'après l'un de ces récits, Moïse monte sur le Sinaï pour reconstituer les deux tables brisées, il y monte, d'après l'autre, pour être témoin d'une manifestation éclatante de la gloire de Jéhovah. Or le nom de Jéhovah apparaît fréquemment dans l'un et dans l'autre de ces récits ; et ni l'un ni l'autre ne peut être attribué à l'écrit sacerdotal. Il y a donc en réalité trois récits jéhovistes, qui, joints aux deux élohistes, nous donnent cinq récits, entre lesquels nous devons répartir le contenu de la portion de l'Exode que nous avons résumée. Seulement rien n'empêche que le troisième de ces récits ait fait partie du même livre que le premier, de sorte que deux sources jéhovistes et deux élohistes suffisent à expliquer les phénomènes que nous venons de rappeler [1]. Mais ces quatre sources sont absolument indispensables. C'est ce qu'on verra plus clairement à mesure que nous essayerons de les reconstituer sous leur forme primitive.

Wellhausen est, à ma connaissance, le seul auteur qui ait divisé en quatre récits la portion de l'Exode que nous étudions [2]. Mais il le fait pour des motifs et d'une manière bien différents des nôtres. Pour le premier élohiste, nous sommes à peu de chose près d'accord avec lui. Mais nous ne saurions approuver

[1] Il faut rectifier dans ce sens ce que nous avons dit à ce sujet dans la *Revue théologique*, 1882, pag. 101, note.

[2] *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, pag. 551-567. Cf. *Geschichte* I, pag. 404-408.

sa division des trois autres documents, pas plus que celles des commentateurs qui n'en distinguent que deux (outre l'écrit sacerdotal). La principale objection que nous avons à faire à ces diverses divisions, c'est qu'elles attribuent au second élohiste des passages dans lesquels Dieu est fréquemment appelé Jéhovah. Ainsi Wellhausen lui attribue XIX, 3-19, XX, 1-20, XXIV, 12-14, XXXI, 18, XXXII, XXXIII, 1-22 ; Nomb. X, 33. Une telle division nous paraît tout à fait arbitraire, parce que le nom de Jéhovah se lit fréquemment dans la plupart de ces fragments. Nous partons du principe que le second élohiste employait constamment le nom d'*Elôhîm*, et nous ne lui attribuons que les passages où se trouve ce nom ou du moins où ne se trouve pas celui de Jéhovah. Que si nous lui attribuons parfois quelque passage où le nom de Jéhovah se lit aussi, c'est que nous supposons que les fragments où il se trouve proviennent d'un autre document ou sont des additions du rédacteur qui a réuni ensemble ces quatre sources différentes.

II

1. *Le récit élohiste ou sacerdotal.*

Ce qui revient à l'écrit sacerdotal est comparativement facile à déterminer. Il est reconnu depuis longtemps que la description (XXV-XXXI) et la construction du Tabernacle (XXXV-XL) lui appartiennent. Il racontait donc aussi l'ascension de Moïse sur le mont Sinaï. Comme cet écrit est le seul où il soit question des deux fils d'Aharon, Nadab et Abihou (Ex. VI, 23 ; Lév. X), nous lui attribuons naturellement celui de ces récits où Moïse reçoit l'ordre de monter sur le Sinaï avec Aharon et ses deux fils. (XXIV, 1 et 2.) Toutefois comme cet auteur ne parle jamais des anciens d'Israël, tandis que les autres auteurs du Pentateuque en parlent souvent, et comme il est dit un peu plus loin que les anciens d'Israël « contemplèrent *Dieu* » (Elôhîm, v. 11), tandis que l'auteur sacerdotal dit *Jéhovah* depuis la vocation de Moïse, nous en concluons que, pour retrouver le texte de cet écrit, il faut retrancher ce qui est dit, en cet endroit, des an-

ciens d'Israël. Il est clair que les versets suivants (3-8) n'ont rien de commun avec ce récit, dont la suite naturelle se lit au verset 9 (en en retranchant « les soixante-dix anciens d'Israël ») et aux versets 15*b*-18 *a*, dont les sept chapitres suivants (XXV-XXXI, 18 *a*) sont la continuation [1]. Il est reconnu que ce récit se continue par XXXII, 15*a* et XXXIV, 29-XL.

D'après l'auteur sacerdotal, Moïse monte donc *une seule fois* sur le mont Sinaï, avec Aharon et ses deux fils. (XXIV, 1 α, 2 a, 9aγ.) Au bout de six jours il pénètre seul au milieu de la nuée. (v. 15*b*-18 *a*.) Jéhovah lui donne la description du tabernacle et la loi du sabbat, puis les deux *tables du témoignage*. (XXV-XXXI, 18 *a*, XXXII, 15 *a*, XXXIV, 29. Cf. XXV, 16, 21 s. XXX, 36, XXXI, 7, XL, 20.) Moïse redescend, promulgue la loi du sabbat et fait construire le Tabernacle, où il place, dans l'arche (XL, 20), *le témoignage* qui lui a été donné. (XXXIV, 29-XL.) Aussi l'arche, le Tabernacle ou la Demeure et même le voile qui cachait l'arche sont-ils fréquemment appelés, dans ce document : l'*arche du témoignage* (XXV, 22, XXVI, 33 et suiv., etc), la *demeure du témoignage* (XXXVIII, 21, etc.), le *tabernacle du témoignage* (Nomb. IX, 15, etc.), le *voile du témoignage*. (Lév. XXIV, 3. Cf. Ex. XXVII, 21.)

Qu'était-ce que ce *témoignage ?* L'auteur ne le dit pas. C'était vraisemblablement une série de lois ou de préceptes religieux, analogues à ceux du Décalogue [2].

III

2. *Le récit du second élohiste.*

Essayons maintenant de reconstituer le récit du second élohiste. On sait que ce document emploie le nom d'*Elôhîm* même après que le premier élohiste (ou document sacerdotal) lui a substitué celui de *Jéhovah*. Les passages dans lesquels nous

[1] Nous désignons par *a* la première partie du verset jusqu'à l'*athnakh*, et par *b* la seconde partie ; par α et β les deux moitiés de la première partie et par γ et δ les deux moitiés de la seconde.

[2] XIX,1 appartient aussi à ce document; probablement aussi le début du v. 9. — Sur l'ensemble de cet écrit voir notre étude : *Le document élohiste et son antiquité*, dans la *Revue théologique*, 1882.

trouverons *Elôhîm* doivent donc lui être attribués. En rapprochant ces passages, nous voyons d'abord que « Moïse monta vers *Dieu* » (XIX, 3 *a*), puis qu'il « fit sortir le peuple à la rencontre de *Dieu*, au pied de la montagne,... que Moïse parlait et que *Dieu* lui répondait » (vers. 17-19.) Il est clair que le second de ces fragments n'est pas la continuation immédiate du premier : après avoir dit que « Moïse monta vers Dieu, » l'auteur devait rapporter ce que Dieu lui dit et raconter ensuite qu'il revint vers le peuple et agit en conséquence. Une portion de ce fragment intermédiaire nous a été conservée, je crois, au v. 9, qui interrompt fort inutilement l'autre récit. Les mots : « Je viendrai à toi... *afin que le peuple entende, quand je parlerai avec toi* et qu'ils croient en toi aussi pour toujours » sont manifestement dans un rapport intime avec le fragment suivant (17-19), où il est dit que *Moïse parlait* et que *Dieu lui répondait* en présence du peuple. (Cf. XX, 1-21.)

Il est vrai que ce verset contient deux fois le nom de Jéhovah. Mais on peut supposer qu'au début de ce verset deux documents, le premier et le second élohiste, ont été confondus et que *Jéhovah* provient du premier. Et quant à la fin du verset où se trouve encore *Jéhovah*, ce n'est que la répétition (peut-être une variante) de la fin du verset précédent. Quoi qu'il en soit, ce verset cadre fort bien avec la suite du récit du second élohiste, tandis qu'il est tout à fait inutile et gênant dans les autres récits, avec lesquels il est même en contradiction, car dans ces récits (nous l'avons déjà vu pour le document sacerdotal et nous le verrons bientôt pour les autres) Jéhovah parle à Moïse sur la montagne, loin du peuple. Ce verset provient donc en majeure partie du second élohiste.

Le reste du fragment intermédiaire que nous essayons de retrouver est plus difficile à distinguer du récit parallèle du premier jéhoviste avec lequel il est mêlé. Cependant, comme l'ordre d'être « prêts pour le troisième jour » (vers. 11 *a*) fait double emploi avec celui de « mettre le peuple en état de sainteté, » etc. (vers. 10), — ce qui est encore plus visible aux versets 14 et 15, — et comme le verset 10[1] et par conséquent

[1] Et *Jéhovah* dit à Moïse :...

aussi le verset 14 appartiennent au récit jéhoviste, nous nous croyons autorisé à attribuer au second élohiste les versets 11 *a*, 13 *b*, 14 *α* et 15-19. (Excepté 18 *β*, où se lit encore le nom de Jéhovah, mais qui est probablement une addition explicative du rédacteur d'après l'autre source. Cf. vers. 20.)

Voici donc le début du récit du second élohiste : « Moïse monta à la montagne de Dieu (v. 3 *a*). Et [Dieu] lui dit : Je vais venir à toi dans une nuée épaisse, afin que le peuple entende quand je parlerai avec toi et qu'ils croient en toi aussi pour toujours (vers. 9 *a*). Qu'ils soient prêts pour le troisième jour... (11 *a*). Quand le cor retentira, qu'ils montent dans la montagne (13 *b*). Moïse descendit de la montagne (14 *α*) et dit au peuple : Soyez prêts dans trois jours, » etc. Et quand, au matin du troisième jour, la trompette retentit au milieu de la nuée épaisse qui couvre la montagne, Moïse, conformément à l'ordre qu'il a reçu (13 *b*) et qui est inexplicable dans l'état actuel du texte, fait sortir le peuple du camp à la rencontre de *Dieu*, au bas de la montagne. Moïse parle et *Dieu* lui répond. (vers. 15-19).

Le Décalogue et les quatre versets suivants (XX, 1-21) sont la suite naturelle de ce récit. Le nom d'*Elôhîm* s'y trouve plusieurs fois. (Vers. 1 et 18-21.) Celui de Jéhovah s'y trouve aussi, il est vrai, mais seulement dans le Décalogue ; or on comprend que l'auteur, quelle que fût sa prédilection pour le nom d'*Elôhîm*, ne voulût point modifier un pareil texte.

Après la promulgation du Décalogue, que tout le peuple entend, conformément à ce qui a été dit au début du récit (XIX, 9 *a*, 19), le peuple effrayé prie Moïse de parler lui-même avec eux, et non plus *Elôhîm ;* Moïse le rassure, mais il se conforme au désir des Israélites et s'approche seul de l'obscurité où *Dieu* est enveloppé (XX, 18-21) ; il monte donc pour *la seconde fois* au Sinaï. Cela suppose manifestement de nouvelles révélations divines faites à Moïse et que celui-ci transmettra au peuple. Quelles sont ces nouvelles révélations ou prescriptions ?

Ce ne sont pas les deux prescriptions religieuses suivantes (22-26), car la première, celle de ne pas faire de dieux d'argent ou d'or (vers. 23), est essentiellement identique au second

commandement du Décalogue : Tu ne te feras point d'image taillée... A côté des préceptes religieux et moraux contenus dans le Décalogue, il est vraisemblable que nous allons trouver maintenant des commandements d'une nature un peu différente. Tels sont en effet les commandements contenus dans les deux chapitres suivants et au commencement du troisième (XXI-XXIII, 9) : ce sont essentiellement des lois *civiles*. Au contraire, celles qui suivent (vers. 10-19) sont de nouveau des lois religieuses ; elles sont donc la continuation du court fragment de la fin du chapitre XX. Elles ne sauraient, en tout cas, être attribuées au second élohiste, car nous y retrouvons la prescription du sabbat (XXIII, 12), déjà donnée dans le Décalogue. Seulement il me paraît que le verset 13 formait primitivement la conclusion des lois civiles de ce document. Quant à l'emploi du nom de *Jéhovah* dans les lois civiles, il s'explique de la même manière que dans le Décalogue.

Après avoir reçu ces nouvelles lois, Moïse doit donc revenir les communiquer au peuple ; mais il reçoit auparavant l'ordre de revenir (une troisième fois) avec soixante-dix *anciens d'Israël*. Nous avons vu, en effet, que quelques fragments du chapitre XXIV (vers. 1 *βb*, 2 *b*, etc.) devaient être attribués au second élohiste, à cause de l'emploi d'*Elôhîm* au verset 11.

Moïse revient donc auprès du peuple et lui rapporte tous les *commandements* (lois civiles, conf. XXI, 1) qu'il a reçus. (Vers. 3 *a*, excepté « toutes les paroles de Jéhovah. »)

Puis il monte (une *troisième* fois), comme il en a reçu l'ordre, avec soixante-dix anciens, qui contemplent *Dieu* (de loin). (Vers. 9 *αδ*, 10 et 11.) Mais [Dieu] ordonne à Moïse de monter plus haut, pour recevoir « *les tables de pierre et l'enseignement et le commandement* que Dieu *a écrits* pour instruire » les Israélites. (Vers. 12[1].) Moïse monte donc vers la montagne de *de Dieu*. (Vers. 13 *b*.) Et [Dieu] lui donne des *tables de pierre, écrites du doigt de Dieu* (XXXI, 18 *αb*), écrites des deux côtés ; les tables étaient l'œuvre de *Dieu* et l'écriture une écriture de *Dieu*... (XXXII, 15 *b* et 16.)

[1] Une partie de ce verset provient du second jéhoviste, comme nous le verrons plus tard ; c'est ce qui explique l'emploi de *Jéhovah*.

D'après cet auteur, Moïse monta donc trois fois sur la montagne : la première fois, de lui-même (XIX, 3) ; la seconde fois, à la prière du peuple (XX, 21) ; la troisième fois, avec soixante-dix anciens, sur l'ordre de Dieu, et puis il monta seul encore plus haut pour recevoir les deux tables de pierre. (Fragments des chap. XXIV, XXXI et XXXII.)

L'enseignement et le commandement gravés sur les tables, d'après cet auteur, sont sans doute identiques au *témoignage* du premier élohiste. Mais le second élohiste ne nous dit pas plus en quoi consistaient cet *enseignement* et ce *commandement* que le premier n'explique la nature de ce *témoignage*. On peut supposer assurément que ces deux mots désignent les deux parties du Décalogue ; c'est ce qu'a fait sans doute l'auteur du Deutéronome. Mais rien ne prouve que ce que Dieu avait écrit sur les deux tables fût identique aux paroles qu'il avait prononcées en présence du peuple. On pourrait supposer aussi que l'*enseignement* (thôrâh) désigne le Décalogue et le *commandement* (mitsvâh) les lois civiles (XXI-XXIII, 9) ; ce serait peut-être même, au premier abord, plus vraisemblable. Toutefois, comme les lois civiles sont appelées *mishpâtîm*, et non *mitsvôth*, et comme ces lois paraissent beaucoup trop longues pour avoir tenu sur deux plaques destinées à être mises dans l'arche, même en considérant qu'elles étaient gravées des deux côtés, cette interprétation ne semble pas non plus admissible.

Concluons que les deux tables contenaient, d'après les deux élohistes, les principes essentiels de la religion mosaïque, mais que rien jusqu'ici ne nous autorise à identifier leur contenu avec le Décalogue.

Les deux élohistes s'accordent aussi sur l'origine surnaturelle de ces deux tables. D'après l'un et l'autre, c'est Dieu qui les donne directement à Moïse sur la montagne ; et le second dit explicitement qu'elles étaient écrites du doigt de Dieu.

Il y a cependant une différence sur ce point : c'est que le premier élohiste ne connaît qu'une ascension de Moïse sur le mont Sinaï, avec Aharon et ses deux fils, tandis que, d'après le second, ce n'est qu'à la troisième et dernière ascen-

sion, avec les soixante-dix anciens, que Moïse reçut les deux tables.

Quant aux autres divergences, il est inutile de les relever ; elles sont aussi palpables que nombreuses : le premier élohiste ne parle ni de la promulgation du Décalogue, ni des lois civiles, ni de l'ascension de soixante-dix anciens, etc.

IV

3. *Le premier récit jéhoviste.*

Examinons maintenant le premier récit jéhoviste. D'après cet auteur, *Jéhovah* appelle Moïse *de la montagne* (donc avant qu'il y soit monté) et lui ordonne de dire aux enfants d'Israël : « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Egypte... Si vous m'obéissez,... vous me serez une nation sainte... » Moïse vient et répète ces paroles aux *anciens du peuple*. Le peuple s'engage à obéir, et Moïse rapporte à Jéhovah les paroles du peuple. (XIX, 2 *a*, 3 *b*-8.) Il monte donc plus ou moins, *une première fois*, sur la montagne. (Vers. 8 ; conf. vers. 14.) Jéhovah lui ordonne de sanctifier le peuple pendant deux jours (vers. 10), car, le troisième, Jéhovah descendra sur le mont Sinaï ; mais que nul ne se hasarde à s'approcher de la montagne... (Vers. 11 *b*-13 *a*.) Moïse descend et fait ce qui lui a été ordonné. (Vers. 14.) Le troisième jour, au matin, des tonnerres et des éclairs enveloppent la montagne. (Vers. 16 *a*[1].) Jéhovah descend sur le sommet du Sinaï et appelle Moïse, qui y monte pour *la seconde fois*. (Vers. 20.)

Ainsi, tandis que, d'après le second élohiste, le peuple s'avance à la rencontre de Dieu et monte plus ou moins sur les flancs de la montagne (vers. 13 *b*, 17), il ne doit pas même, d'après le jéhoviste, en toucher l'extrémité, et cela sous peine

[1] Ce fragment du vers. 16 est nécessaire au récit jéhoviste. Comme le second élohiste emploie un autre mot pour *éclairs* (XX, 18) et que les tonnerres font double emploi avec la trompette, l'attribution de ces mots au jéhoviste nous paraît justifiée. Il en résulte que les tonnerres dans XX, 18, qui sont si mal à propos rapprochés du verbe *voir*, doivent être une addition du rédacteur, d'après ce fragment jéhoviste.

de mort. (Vers. 12 s.) Ces deux ordres ne sont pas aussi contradictoires qu'ils en ont l'air ; on pourrait les concilier en admettant que le second élohiste parle de la *région montagneuse*, et le jéhoviste de *la montagne particulière* nommée Sinaï. Mais en mettant le premier à la suite du second, le rédacteur a fermé la porte à une telle explication. Il a cru sans doute qu'à un certain moment (au son du cor) il devait être permis aux Israélites ou à quelques-uns d'entre eux [1] de monter à la montagne (particulière). Mais la suite du récit ne dit rien de pareil, de sorte que cet ordre demeure inintelligible dans le texte actuel et a causé un grand embarras aux commentateurs, tandis qu'il s'explique fort bien dans le récit primitif du second élohiste, comme nous l'avons montré plus haut en reconstituant ce récit.

De même aussi, tandis que, d'après le second élohiste, Dieu parle à tout Israël, rangé au pied de la montagne, d'après le jéhoviste, il appelle Moïse seul au sommet du Sinaï.

Pourquoi Moïse est-il monté au sommet du Sinaï? Evidemment pour recevoir communication de la volonté de Jéhovah. Quelle n'est donc pas notre surprise quand nous lisons, immédiatement après, que Jéhovah lui ordonne de redescendre, simplement pour bien recommander encore au peuple de ne pas s'approcher de la montagne, et *aux sacrificateurs qui doivent s'approcher de l'Eternel*, de se sanctifier ! Comme Moïse fait quelque difficulté, il lui ordonne de nouveau de descendre et de remonter *avec Aharon et les sacrificateurs* [2]. Moïse descend (vers. 21-25), et alors a lieu la promulgation du Décalogue.

Que ces six versets n'appartiennent pas au récit que nous essayons de reconstituer maintenant et avec lequel ils s'accordent si peu, c'est ce qu'il est à peine nécessaire de faire observer. Comment cet auteur, qui a défendu expressément, sous peine de mort, que *personne* approche de la montagne (XIX,

[1] Conf. vers. 22 et 24.

[2] Le vers. 22 montre qu'au vers. 24 le mot *les sacrificateurs* doit se se joindre à ce qui précède et non à ce qui suit, malgré la ponctuation masoréthique.

12 s), parlerait-il maintenant des sacrificateurs qui doivent s'approcher de Jéhovah? Il me paraît clair que ces versets sont une addition du rédacteur, destinée à concilier les deux récits qu'il avait entrepris de tisser l'un dans l'autre. En effet, d'après le second élohiste, Moïse était au bas de la montagne lors de la promulgation du Décalogue. D'après le jéhoviste, au contraire, au moment où nous sommes parvenus, il était au sommet de la montagne. Pour pouvoir insérer le Décalogue, il fallait de toute nécessité faire redescendre Moïse. Le rédacteur a donc supposé qu'il avait été obligé de descendre pour renouveler ses recommandations au peuple et pour ordonner à Aharon et aux (autres) sacrificateurs (Nadab et Abihou) qui devaient bientôt monter à la montagne avec Moïse, dans le récit du premier élohiste (XXIV), de se mettre en état de sainteté, comme ils le devaient en pareil cas. (1 Chron. XV, 12, 14; 2 Chron. V, 11[1], etc.) Nous avons ici un exemple de ces explications plus ou moins forcées et arbitraires si fréquentes dans les pseudépigraphes et dans les Midrash.

Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi faire monter Moïse au sommet de la montagne (d'après le jéhoviste), puisqu'il fallait aussitôt l'en faire redescendre? Le rédacteur ne pouvait-il pas renvoyer l'ascension jéhoviste de Moïse après le Décalogue et l'identifier avec celle que le second élohiste place à ce moment-là? (XX, 21.) Cela eût été préférable assurément, mais c'était impossible, car là Moïse s'approche de Dieu *sur la demande du peuple*, tandis qu'ici *il est appelé par Jéhovah lui-même*, au moment de sa descente sur le Sinaï. Deux phrases exprimant des idées si différentes ne pouvaient pas convenablement être rapprochées l'une de l'autre.

La continuation de XIX, 20 se trouve donc à XX, 22 *a* : « Et Jéhovah dit à Moïse : Tu diras ainsi aux enfants d'Israël. » Après

[1] Ce qui achève de montrer que c'est là une addition du rédacteur c'est que, comme le fait observer M. Vuilleumier (*Revue de théol. et de phil.*, 1882, pag. 425), il n'a pas encore été question de prêtres; dans XXIV, 5, ce sont encore des jeunes gens qui offrent les sacrifices. L'institution du sacerdoce n'est racontée que plus tard, par l'auteur sacerdotal.

l'avoir appelé au sommet du Sinaï, Jéhovah lui fait connaître les lois religieuses qu'il doit donner aux Israélites. Seulement, la phrase suivante, qui fait allusion à la promulgation du Décalogue, ne peut guère être autre chose non plus qu'une addition du rédacteur, qui paraît avoir imité une phrase du récit jéhoviste. (Cf. XIX, 4.)

Ces lois religieuses sont au nombre de douze :

1° Défense de l'idolâtrie ;

2° Manière de construire l'autel de Jéhovah (XX, 23-26) ;

3° Année sabbatique ;

4° Sabbat (XXIII, 10-12) ;

5° Fête des pains sans levain ;

6° Fête de la moisson ;

7° Fête de la récolte ;

8° Ordre aux Israélites mâles de se présenter trois fois par an devant Jéhovah ;

9° Défense de sacrifier avec du pain levé ;

10° Défense de laisser jusqu'au lendemain la graisse du sacrifice de fête ;

11° Ordre d'apporter au temple les prémices des fruits ;

12° Défense de faire bouillir un chevreau dans le lait de sa mère. (XXIII, 14-19.)

Pour abréger, nous les nommerons désormais le Dodécalogue.

Ces lois sont suivies d'une exhortation (vers. 20-33) qui ne s'y rattache pas très intimement et qui peut avoir été ajoutée après coup ; mais rien ne nous autorise à penser qu'elle ait fait primitivement partie d'un autre document.

Moïse revient et rapporte au peuple, qui promet de les pratiquer, toutes les paroles de Jéhovah. Puis il les écrit. Le lendemain il construit un autel au pied de la montagne (conformément à la prescription qu'il a reçue : XX, 24-26), avec douze colonnes pour les douze tribus ; on offre des holocaustes ; d'une moitié du sang Moïse asperge l'autel ; puis il prend le *livre de l'alliance* (donc le Dodécalogue [1]) et le lit au peuple, qui promet

[1] On voit que le livre de l'alliance ne désigne pas l'ensemble des lois précédentes (XX-XXIII) comme on le croit généralement, mais seulement celles qui précédaient dans le récit jéhoviste, c'est-à-dire le Dodécalogue.

encore de s'y conformer. De l'autre moitié du sang il asperge le peuple en disant : « Voilà le sang de l'alliance que l'Eternel a traitée avec vous conformément à toutes ces paroles. » (XXIV, 3*αb*-8[1].)

Le récit est complet et parfaitement cohérent en toutes ses parties. Moïse monte deux fois seulement sur la montagne. La seconde fois il reçoit communication de douze lois religieuses; il les écrit le jour même *sur un livre*, après être redescendu de la montagne, et le lendemain il traite alliance avec le peuple au nom de Jéhovah, après avoir lu publiquement « le livre de l'alliance, » c'est-à-dire ces douze lois.

V

4. *Le second récit jéhoviste.*

Vient maintenant un second récit jéhoviste, qu'il est impossible de considérer comme la continuation du premier, car

[1] La fin du verset 11 provient aussi, je pense, de ce document. — Wellhausen a reconnu que XXIV, 3-8 ne faisait pas partie du même document que le Décalogue ; et la raison qu'il en donne est excellente : « Le peuple, dit-il, ne promet pas ici d'observer le Décalogue, mais seulement ce que *Moïse leur a fait connaître*, et a écrit. (Vers. 3 et 4.) L'expression : « Il ra- » conta au peuple » ne permet pas d'entendre par « les paroles de Jéhovah » le Décalogue déjà promulgué au chap. XX, d'une manière bien autrement solennelle. Et d'autre part il serait bien peu naturel, pour ne pas dire impossible, que celui-ci, s'il s'était trouvé (dans le document auquel appartient XXIV, 3-8), ne fût pas juré (par le peuple) en même temps que le reste. Or comme il est dit expressément (vers. 3 s. 7) que *toutes* les paroles et les lois de Jéhovah données précédemment furent communiquées aux Israélites et reconnues par eux solennellement, il en résulte nécessairement que XXIV, 3-8 ne connaît pas le Décalogue. » (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, pag. 556 s.) Dillmann attribue au contraire la plus grande portion de ces versets au second élohiste. Quant à moi, je ne puis admettre qu'ils fissent partie du même document que le Décalogue, simplement parce que le Décalogue appartient certainement au second élohiste et que le nom de Jéhovah revient trop souvent dans ce passage pour qu'il puisse être attribué à ce document. Seuls les mots « toutes les *lois* » (vers. 3), qui font allusion aux *lois* XXI-XXIII, 9 doivent provenir de ce document et montrent qu'il disait relativement aux lois à peu près ce que le jéhoviste dit des paroles de Jéhovah.

nous allons y retrouver essentiellement les mêmes lois et la même alliance.

Jéhovah ordonne à Moïse de monter vers lui à la montagne et d'*être là*, c'est-à-dire d'y rester un certain temps (XXIV, 12 *a*), tandis qu'il n'est pas dit, dans le récit jéhoviste précédent, ni dans le second élohiste, qu'il y fût resté plus d'un jour. Et cela se comprend : pour recevoir le Dodécalogue ou même les lois civiles, Moïse n'avait pas besoin de rester longtemps sur le Sinaï ; il n'en avait pas besoin non plus pour recevoir de la main de Dieu les tables toutes gravées. Mais ici, comme nous le verrons tout à l'heure, il s'agit pour Moïse de graver lui-même les lois sur les deux tables, pendant son séjour sur la montagne ; et pour cela il lui fallait un certain temps.

Moïse se lève donc *avec Josué* son serviteur (v. 13 *a*) ; il laisse en bas *Aharon et Hour* pour juger le peuple en son absence et monte à la montagne (14, 15 *a*), où il reste quarante jours et quarante nuits. (18 *b*)

Que fit-il pendant ce temps ? Cette portion du récit du second jéhoviste a été supprimée et remplacée par la portion correspondante de l'écrit sacerdotal. Mais la suite du récit le montre suffisamment : Moïse grava pendant ce temps sur deux tables de pierre les lois que l'Eternel lui dicta et que nous trouverons plus loin, lorsqu'il les écrira pour la seconde fois. (Chap. XXXIV.) En effet, on sait que quand il redescend, *avec Josué*, il brise les tables qu'il portait dans ses mains, à la vue du veau d'or fait en son absence *par Aharon*. (Chap. XXXII.) La portion du récit qui a disparu est donc facile à reconstituer, du moins pour l'idée générale.

Pendant l'absence prolongée de Moïse et de Josué, le peuple *et Aharon* font le veau d'or. Jéhovah en avertit Moïse (XXXII, 1-8), qui descend (v. 15 *α*) *avec Josué ;* à la vue du veau et des danses, il brise les tables, met en pièces l'idole et fait les plus vifs reproches à Aharon (v. 17-24). Puis il représente au peuple son péché et remonte (pour la seconde fois) vers Jéhovah pour intercéder en sa faveur. Mais l'Eternel refuse de pardonner et frappe le peuple à cause du veau d'or. (V. 30-35.)

Il faut pourtant que l'alliance soit conclue. Jéhovah ordonne

donc à Moïse de prendre deux autres tables de *pierres* (cet auteur emploie le pluriel, tandis que le second élohiste emploie le singulier), semblables aux premières, *qu'il a brisées*, et il dit qu'il y écrira (lui, Jéhovah) les paroles qui étaient sur les premières. (XXXIV, 1 et 2.) Moïse se conforme à cet ordre et monte (pour la troisième fois) au mont Sinaï. (V. 4). Jéhovah descend dans la nuée (v. 5 α) et dit : Voici *je traite alliance*... (v. 10 α) ; prends garde à tout ce que je te *commande* aujourd'hui (v. 11 α). Ces commandements, nous l'avons déjà dit, sont essentiellement les mêmes que ceux du récit précédent, si ce n'est qu'il y en a deux de moins et qu'il y a une interversion. Les voici :

1° Défense de l'idolâtrie ;

2° Fête des pains sans levain ;

3° Sabbat ;

4° Fêtes des semaines ou de la moisson ;

5° Fête de la récolte ;

6° Ordre aux Israélites mâles de se présenter trois fois par an devant Jéhovah ;

7° Défense de sacrifier avec du pain levé ;

8° Défense de laisser jusqu'au lendemain la victime de la fête de pâque ;

9° Ordre d'apporter au temple les prémices des fruits ;

10° Défense de faire bouillir un chevreau dans le lait de sa mère. (XXXIV, 17-26.)

Pour abréger, nous les appellerons le second Décalogue.

En comparant cette liste à la précédente, on voit qu'elle ne renferme pas la seconde et la troisième prescription du Dodécalogue, relatives à la construction de l'autel et à l'année sabbatique, et que la fête des pains sans levain a été séparée des deux autres fêtes et mise avant le sabbat [1].

Jéhovah ordonne à Moïse d'écrire *ces paroles* (par consé-

[1] La loi relative aux premiers-nés (vers. 19, 20 γ) me paraît une addition du rédacteur (cf. XXIII, 15), empruntée à XIII, 12 s. De même, les mots : « Sept jours tu mangeras des pains sans levain, comme je t'ai ordonné » (XXIII, 15 et XXXIV, 18) sont empruntés à XIII, 6. Ils devaient être étrangers au texte primitif du Dodécalogue et du second Décalogue.

quent les précédentes et non le Décalogue!..), car c'est conforment à *ces paroles* qu'il traite alliance avec Israël. En conséquence Moïse reste là quarante jours et quarante nuits (comme la première fois) et écrit sur les tables *les paroles de l'alliance*, les dix paroles. (Vers. 27 et 28.)

Le récit est achevé et parfaitement cohérent, sauf en un seul point. Comment se fait-il que Jéhovah dise à Moïse : *J'écrirai* sur les tables... (XXXIV, 1) tandis que, le moment venu, il ordonne à Moïse d'écrire lui-même? Ces deux passages sont manifestement incompatibles l'un avec l'autre; et cependant il n'y a pas moyen de les attribuer à des auteurs différents. L'un des deux a donc été altéré, car le même auteur ne peut s'être aussi grossièrement contredit. Mais la fin du récit prouve que c'est bien Moïse qui écrivit sur les tables : Jéhovah le lui ordonne formellement; Moïse reste pour cela quarante jours et quarante nuits sur la montagne, sans manger ni boire. Il faudrait retrancher tout cela pour trouver dans les versets 27 et 28 l'idée que Jéhovah écrivit lui-même, tandis que dans l'autre texte, pour trouver l'idée contraire, il suffit de retrancher un *yod*. L'auteur n'avait pas fait dire à Jéhovah, s'adressant à Moïse : *j'écrirai*, mais *tu écriras*[1]. Mais le rédacteur, qui avait raconté précédemment, d'après le second élohiste, que Dieu avait écrit lui-même les premières tables (XXIV, 12, XXXI, 18, XXXII, 16), a pensé qu'il devait en être de même des secondes et a cru bien faire d'ajouter un *yod*. (XXXIV, 1.) De même les ponctuateurs ont cru devoir lire ailleurs (XXXII, 8), dans le même récit, TsivVITìM « je leur ai commandé, » au lieu de TsivVITâM « tu leur as commandé. » (Voy. les Septante.)

D'après le second récit jéhoviste, Moïse monta donc trois fois sur le Sinaï. La première et la troisième, il y resta quarante jours, pendant lesquels il grava sur deux tables de pierre une série de dix lois religieuses essentiellement identiques à celles qu'il écrivit sur un livre, d'après le premier récit jéhoviste.

La divergence de ces deux récits à cet égard n'est pas très considérable. On peut supposer que, dans la pensée du premier

[1] J'ai déjà proposé cette correction en 1877, la première fois que j'ai fait un cours sur le Pentateuque.

jéhoviste, Moïse, qui ne resta que peu de temps sur le Sinaï et qui, dès le lendemain, traita alliance avec le peuple (XXIV, 4-8), n'aurait pas eu le temps de graver ces douze lois sur deux tables de pierre ; il les écrivit donc provisoirement sur un livre ; mais rien n'empêche de supposer qu'il les grava ensuite sur deux tables. Puisque la tradition de deux tables de pierre s'est conservée dans trois récits différents, il est assez naturel d'interpréter dans ce sens le quatrième, surtout quand les lois dont il parle sont essentiellement les mêmes que celles qui, d'après le second jéhoviste, furent écrites par Moïse sur les tables de pierre.

La conclusion, c'est que les deux tables contenaient le Dodécalogue (et non le Décalogue), car le second Décalogue n'est qu'une reproduction libre et abrégée du Dodécalogue[1]. Et comme les deux élohistes ne disent pas en quoi consistait *le témoignage* ou *l'enseignement et le commandement* qui était gravé, d'après eux, sur les deux tables, rien dans ces antiques récits, et en faisant abstraction du Deutéronome, ne s'oppose à cette conclusion.

Que si, d'après les deux élohistes, l'inscription des tables était l'œuvre de Dieu, tandis que, d'après les deux jéhovistes, ce fut l'œuvre de Moïse, et si, d'après le premier jéhoviste, le Dodécalogue fut écrit sur un livre, au pied du Sinaï, tandis que, d'après le second, il fut écrit sur les tables, au haut de la montagne, ce sont là des divergences peu importantes pour le sujet qui nous occupe. Il n'en demeure pas moins que, selon le témoignage unanime de ces quatre sources, qui se complètent ou se rectifient l'une l'autre, le Dodécalogue remonte à Moïse, que, selon trois de ces sources, que la quatrième ne contredit pas, les principales institutions religieuses des Hébreux étaient gravées sur deux tables de pierre, et qu'enfin, selon l'une de ces sources, que les trois autres ne contredisent pas, ce fondement principal et antique de la religion mosaïque était, non

[1] C'est le grand poète Gœthe qui a vu le premier que ce n'était pas le Décalogue, mais les lois du chap. XXXIV qui étaient gravées sur les tables de pierre. Voir ses Œuvres complètes, Cotta, 1853 ss. XIV, pag. 266 ss.

le Décalogue, mais le second Décalogue, essentiellement identique au Dodécalogue.

Le résultat auquel nous sommes parvenu est assurément en contradiction avec le Deutéronome, qui dit en plusieurs endroits que le Décalogue fut écrit par Jéhovah sur les deux tables. (Deut. IV, 13; V, 19; IX, 10; X, 1-5.) La plupart des exégètes ont interprété dans ce sens le récit du livre de l'Exode. Mais nous croyons avoir démontré qu'aucun des quatre documents dont il se compose ne dit rien de pareil. Le seul qui nous apprenne ce qui était gravé sur les tables, le second jéhoviste, dit très clairement que c'étaient les paroles précédentes, c'est-à-dire le second Décalogue, et que ce fut Moïse qui les écrivit pendant les quarante jours qu'il passa sur la montagne. Seulement le mélange de ces quatre sources a rendu le récit de l'Exode si confus qu'il n'est pas très étonnant que l'auteur du Deutéronome l'ait mal compris.

Mais, dira-t-on peut-être, les Israélites pieux et intelligents, comme l'auteur du Deutéronome, devaient bien savoir ce qu'il y avait sur ces deux tables que Moïse avait mises dans l'arche, d'après le témoignage de l'auteur sacerdotal. (Ex. XXV, 16, etc.) Nous répondons que ces tables avaient probablement péri lors de la prise de l'arche par les Philistins (1 Sam. IV, 11); mais, à supposer même que les Philistins les eussent rendues en même temps que l'arche, comme le pensait le rédacteur du livre des Rois (1 Rois VIII, 9), il faut se rappeler que l'arche, où elles se trouvaient, était dans le saint des saints, où le grand prêtre entrait seul, une fois par an seulement, et uniquement pour jeter du sang sur le couvercle de l'arche, de sorte que personne n'en voyait jamais l'intérieur. La tradition du contenu réel des tables s'était conservée cependant jusqu'à l'époque du premier et du second jéhovistes. Le *témoignage* que le grand prêtre Joyada mit sur la tête de Joas en même temps que la couronne était peut-être encore une copie du Dodécalogue ou du second Décalogue. (2 Rois XI, 12.) Mais quand les quatre documents, les deux élohistes et les deux jéhovistes, eurent été mêlés et confondus, il devint extrêmement difficile d'en comprendre le sens. Ainsi s'explique l'erreur de

l'auteur du Deutéronome; il a identifié le contenu des deux tables avec la seule portion de l'ancienne loi qu'il ait conservée à peu près intacte, et il a considéré Jéhovah comme le sujet du verbe *il écrivit* (Ex. XXXIV, 28), d'après les passages précédents du second élohiste, qui disent que les tables étaient écrites du doigt de Dieu, et d'après la leçon altérée, dans XXXIV, 1. Cela montre qu'il avait sous les yeux le même texte de l'Exode que nous, ce qui n'aurait jamais dû être contesté.

VI

Suite du premier récit jéhoviste.

Un autre récit jéhoviste nous a été conservé, mêlé au précédent, à partir du chap. XXXII. Mais ici il ne s'agit plus, comme dans les récits précédents, de lois écrites sur des tables ou sur un livre.

Le commencement de ce récit manque; mais nous verrons bientôt qu'il racontait une révolte du peuple contre l'autorité de Moïse et d'Aharon. Le rédacteur a considéré cette révolte comme identique à l'affaire du veau d'or, et il a en conséquence essayé de fondre les deux récits, mais il n'y a pas réussi : les deux sources coulent à côté l'une de l'autre, et il n'est pas très difficile de distinguer leurs eaux.

A la suite des paroles de Jéhovah à Moïse, relativement au veau d'or (XXXII, 7 et 8), le rédacteur a mis un discours analogue de Jéhovah à Moïse, relatif à cette *révolte :* « L'Eternel dit à Moïse : J'ai vu ce peuple, et voici, c'est *un peuple de col roide.* Laisse, que je les détruise, » etc. Mais Moïse intercède en leur faveur, au nom des promesses faites à Abraham, Isaac et Israël; et l'Eternel se repent du mal qu'il voulait faire à son peuple. (XXXII, 9-14.)[1]

Rien n'indique que, dans le récit primitif, la scène de cette intercession fût le mont Sinaï. Il paraît plus vraisemblable que

[1] Le psaume des lévites (Néh. IX) distingue nettement la *rebellion*, qui avait pour but de retourner en Egypte (v. 17), et le veau d'or, qui avait, au contraire, fait remonter d'Egypte. (V. 18.)

Moïse était alors dans le camp. En effet, sans qu'il soit dit qu'il revint au camp[1], Moïse voit que le peuple a secoué le joug, car Aharon l'avait lâché (= avait laissé la rébellion en venir) au point qu'il y avait murmure (= qu'on parlait bas, que l'on complotait) parmi leurs ennemis, c'est-à-dire parmi les ennemis de Moïse et d'Aharon. Tel me paraît être le sens de ce difficile passage. Alors Moïse se met à la porte du camp, appelle à lui les Lévites et leur donne l'ordre de n'épargner personne, ni frère, ni ami, ni parent (qui pourrait se trouver parmi les révoltés). Les Lévites obéissent et tuent trois mille hommes. (Vers. 25-28. Le vers. 29 semble une variante du vers. 27[2].)

Le lendemain (vers. 30 α), l'Eternel ordonne à Moïse de conduire le peuple en Canaan, mais il lui déclare en même temps qu'il ne montera point avec lui, car c'est *un peuple de col roide*... Quand le peuple l'apprend, il s'humilie; Moïse intercède pour lui dans le tabernacle, hors du camp[3]. Jéhovah consent à conduire lui-même son peuple.

Enhardi par le succès, Moïse demande à voir la gloire de Jéhovah, qui lui accorde encore cette demande. (Chap. XXXIII.) En conséquence, il lui ordonne de monter, seul, sur le sommet de la montagne. (XXXIV, 2 et 3.) Il y monte (vers. 4 β) et invoque le nom de Jéhovah, qui passe devant lui en se déclarant Dieu miséricordieux, lent à la colère, etc.; il promet de faire des merveilles en faveur de son peuple, mais il commande en même temps de détruire tous les objets de culte des Cananéens. (XXXIV, 5 β-16, excepté 10 α et 11 a.)

La suite des recommandations de Jéhovah ne se trouve qu'aux chap. XVIII et XIX du Lévitique. Après avoir prémuni

[1] Le premier mot du vers. 15: « Il se tourna, » provient probablement seul de ce récit. Le reste appartient aux deux élohistes et aussi au second jéhoviste.

[2] La bénédiction de Moïse fait allusion à cet événement. (Deut. XXXIII, 9.) Elle appartient donc au même document.

[3] Les vers. 7-11, qui doivent naturellement se traduire par l'imparfait: « Or Moïse prenait le tabernacle, » etc. (tout le monde savait ce que c'était que *le* tabernacle), ont simplement pour but de faire connaître en quel lieu Moïse se rendit pour intercéder en faveur du peuple et se rendait en général pour recevoir les révélations de Jéhovah.

les Israélites contre l'idolâtrie des Cananéens, il leur commande de fuir leurs mœurs impures (Lév. XVIII, 4-28), et leur donne deux séries de préceptes de justice et d'humanité (bien dignes du Dieu miséricordieux, Ex. XXXIV, 6 ss.), qui paraissent en contenir dix l'une et l'autre (Lév. XIX, 9-18, 23-34), et dont le vers. 37 forme la conclusion. Le reste de ces deux chapitres appartient, comme presque tout le Lévitique, au document sacerdotal. Il est surtout difficile de méconnaître le style de ce document dans XVIII, 29 et 30; XIX, 1-8[1] et 19-22.

A la suite de ces deux décades de préceptes moraux devait venir la défense de l'idolâtrie contenue au début du chap. XXVI (vers. 1 et 2)[2]. Le long discours qui suit (vers. 3-45) y a été ajouté probablement plus tard. Le vers. 46 forme la conclusion de cette série de lois.

Mais que les chap. XVIII et XIX du Lévitique aient été compilés de deux documents différents, c'est ce qui ne saurait faire l'objet du moindre doute. Le même auteur n'aurait pas donné deux fois de suite la même série de lois, une fois au chap.

[1] On a douté de l'origine élohiste de ce passage, parce qu'on a cru que les vers. 5-8 étaient en contradiction avec VII, 11-21 et XXII, 19-25, qui font certainement partie de ce document. Mais c'est une erreur : il y a, au contraire, parfait accord entre ces trois passages. Le sacrifice de *louange* (tôdâh) devait être mangé le jour même (XXII, 29 s.; cf. VII, 12) et celui de *prospérités* (shelâmîm), offert ensuite d'un vœu ou volontairement, pouvait être mangé le lendemain. (VII, 16-18; XIX, 5-8.) Seulement si, à un sacrifice de louange, on *ajoutait* (עַל) un sacrifice de prospérités, la chair de ce *sacrifice de louange de prospérités* (VII, 13, 15) devait naturellement, comme celle du simple sacrifice de louange, être mangée le même jour. (Vers. 11-15.) Il est question aussi des sacrifices de louange dans Ps. CVII, 22; CXVI, 17; L, 14, 23 (voy. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, pag. 64, sq.), Amos IV, 5; Ps. LVI, 13; Jér. XVII, 26; XXXIII, 11; 2 Chron. XXIX, 31. Rien n'autorise à les considérer comme la principale espèce des sacrifices de prospérités. Le fils de Sirach distingue nettement (XXXII, 1-4) le *θυσιάζων σωτηρίου* (= shelâmîm) du *θυσιάζων αἰνέσεως* (= tôdâh).

[2] Les quelques fragments des chapitres intermédiaires qui n'appartiennent pas au document sacerdotal sont des additions du rédacteur : XX, 22-24 a (cf. XVIII, 4, 5, 25-28, etc.); XXV, 18-22 (cf. XVIII, 48 et une addition analogue dans Ex. XXXIV, 24).

XVIII, une seconde fois au chap. XX. Un compilateur seul a pu mêler dans le chap. XIX des lois de nature si différente et qui jurent, pour ainsi dire, de se voir rapprochées les unes des autres. Enfin, la double conclusion du Lévitique, à la fin du chap. XXVI et à la fin du chap. XXVII, prouve avec la dernière évidence que les chapitres précédents contiennent deux séries de lois empruntées à deux sources différentes et qui ont été réunies par un compilateur. Au reste, le style de l'auteur sacerdotal est aussi facile à reconnaître dans certaines portions des chap. XVIII-XX que le style jéhoviste dans les autres. Il est étonnant qu'un fait si patent n'ait pas encore été clairement aperçu, et que tant de critiques parlent couramment de *la loi de sainteté* ou même du *code d'Hézékiel* (Lév. XVII-XXVI), comme s'il y avait la moindre unité dans ces lois, dont les unes (élohistes) sont des lois de *pureté* et les autres (jéhovistes), du moins celles du chap. XIX, des préceptes de *bienfaisance* ou d'*humanité*, et comme si ce recueil pouvait être attribué à un seul auteur, au prophète Hézékiel (!) ou à quelqu'un de ses contemporains ! Ce sont là de pures chimères. Si Hézékiel a connu et imité ces chapitres (comme beaucoup d'autres du Pentateuque), ce qui est incontestable, ce n'est pas une raison pour qu'il en soit l'auteur ; cela prouve simplement qu'il a connu le Pentateuque sous sa forme actuelle.

Au reste, le compilateur s'est montré assez habile dans la manière dont il a inséré les uns dans les autres ces différents documents. A la suite de la condamnation de l'idolâtrie cananéenne (premier jéhoviste, Ex. XXXIV, 12-16), il a mis le second Décalogue (second jéhoviste), qui débute par la défense de l'idolâtrie ; et il a réservé la condamnation des abominations des Cananéens (premier jéhoviste) pour la rapprocher plus tard (Lév. XVIII) du passage correspondant de l'écrit sacerdotal. Seulement il en est résulté qu'il a fallu insérer ensuite les préceptes jéhovistes de bienfaisance au milieu de lois élohistes d'un tout autre caractère (Lév. XIX) et la conclusion des lois jéhovistes vers la fin, où l'on a pu (Lév. XXVI), mais aussi près que possible de la conclusion des lois élohistes (XXVII).

Que ce troisième récit jéhoviste ne soit pas du même auteur

que le second avec lequel il est mélangé, c'est ce qu'il est à peine nécessaire de faire observer : s'ils avaient fait partie du même livre, qui aurait raconté deux désobéissances distinctes et successives du peuple hébreu, le veau d'or et la révolte, il est difficile de comprendre comment le rédacteur aurait pu avoir l'idée de les identifier l'une à l'autre et de tisser l'un dans l'autre les deux récits. Au reste, d'après le troisième récit, Josué ne quittait pas le tabernacle (Ex. XXXIII, 11), tandis que, d'après le second, il avait accompagné Moïse sur le Sinaï[1].

Mais on peut se demander avec plus de vraisemblance si ce troisième récit jéhoviste ne serait pas la continuation du premier; et non seulement nous ne voyons rien qui s'y oppose, mais cela nous paraît tout à fait probable.

En effet, l'auteur de ce troisième récit est identique à celui qu'on nomme habituellement le jéhoviste, car ce récit renferme des allusions à plusieurs passages jéhovistes de la Genèse. Cf. Ex. XXXII, 13 à Gen. XV, 5, XXII, 16 et 17 ; XXVI, 4, 24.

On y trouve aussi plusieurs expressions semblables : « l'Eternel se repentit » (Ex. XXXII, 14; Gen. VI, 6), « trouver grâce aux yeux de » quelqu'un (Ex. XXXIII, 12 et suiv. ; Gen. XVIII, 3 ; XIX, 19, etc.), « il s'inclina et se prosterna » (Ex. XXXIV, 8 ; Gen. XXIV, 26, 48), « une nation grande. » (Ex. XXXII, 10 ; Gen. XVIII, 18.)

On y remarque enfin la même aversion pour les Cananéens que dans d'autres endroits du jéhoviste : cf. Ex. XXXIV, 11-16 ; Lév. XVIII, 25-28 à Gen. XXIV, 3, 37 ; Ex. XXIII, 23 et suiv. ; Nomb. XXXIII, 52, 55. (Cf. Lév. XXVI, 1.)

Or, le livre jéhoviste devait nécessairement raconter l'alliance du Sinaï. De là à conclure que son récit est précisément celui que nous avons appelé le premier récit jéhoviste, il n'y a pas loin, puisqu'il est impossible (nous venons de le montrer) de lui attribuer le second. Il se pourrait assurément que son récit eût été supprimé par le rédacteur et remplacé par un autre, plus ancien ou plus complet ; mais comme rien ne prouve que l'auteur du troisième récit jéhoviste soit différent de l'au-

[1] Observez aussi que, d'après Ex. XXXIII, 4-6, les Israélites avaient encore leurs bijoux, tandis que, d'après XXXII, 2 et suiv., ils avaient été employés à la fabrication du veau d'or.

teur du premier, il est plus naturel et plus simple d'admettre que ces deux récits appartenaient au même livre et de réduire à deux le nombre des auteurs jéhovistes. D'autant plus que le troisième récit offre de grandes ressemblances avec XXIII, 20-33, que rien n'autorise à élaguer du premier récit jéhoviste, comme nous l'avons dit précédemment [1].

Il faut admettre seulement qu'une portion du livre du premier jéhoviste a été supprimée en cet endroit par le rédacteur, à la suite de XXIV, 8. L'auteur y racontait peut-être que Moïse avait gravé sur deux tables de pierre les paroles de Jéhovah (le Dodécalogue) qu'il avait provisoirement écrites sur un livre ; il y racontait, en tout cas, le début de la révolte que le rédacteur a jugé bon d'identifier avec le récit du second jéhoviste relatif au veau d'or.

[1] Non seulement rien n'autorise à l'en détacher, mais il y a, me semble-t-il, un rapport assez intime entre XXIII, 21 : « Ecoute sa voix (de l'ange qui conduira le peuple), ne lui sois pas rebelle, car il ne supportera pas votre péché » et le récit de la révolte du peuple et de la terrible répression qui en fut la conséquence. (XXXII, 9-14, 25-28.) On dirait que cette exhortation menaçante est destinée à préparer ce récit, à peu près comme la loi relative à la construction des autels de Jéhovah (XX, 24-26) prépare le récit de la construction d'un autel. (XXIV, 4.) Il faut avouer cependant que XXXII, 34 : « Mon ange ira devant toi » et XXXIII, 2 : « J'enverrai devant toi un ange, » etc. ne cadrent pas très bien avec XXIII, 20 et suiv., où se lit la même promesse. En effet, il semble, au chap. XXXIII, que l'envoi de l'ange est une punition (cf. v. 3-5) : Jéhovah enverra un ange au lieu de marcher lui-même au milieu du peuple. Cela se comprendrait si l'Eternel avait dit précédemment qu'il marcherait lui-même au milieu de son peuple ; mais comme il a dit simplement qu'il enverrait son ange (XXIII, 20 et suiv.), on ne comprend pas comment cette promesse peut se transformer tout à coup en punition. Seulement ces deux phrases sont très probablement des additions du rédacteur, d'après XXIII, 20 et suiv. ; car elles sont tout à fait inutiles dans le contexte, et la seconde interrompt la phrase au milieu de laquelle elle se trouve. En disant qu'il ne montera pas au milieu du peuple (vers. 3), Jéhovah veut dire simplement que l'ange qu'il a promis précédemment et *dans lequel est son nom* (XXIII, 21), qui peut par conséquent être considéré comme le représentant de Jéhovah lui-même, n'accompagnera pas le peuple. En un mot, il retire la promesse qu'il avait faite au chap. XXIII. Le rapport de ces deux passages l'un avec l'autre se confirme donc encore de ce côté. Ces diverses considérations nous autorisent à les attribuer au même document.

VII

Comparaison des quatre sources entre elles.

D'après le premier ou principal jéhoviste, Moïse monta donc trois fois sur la montagne : 1° pour rapporter à Jéhovah les paroles du peuple, qui promettait de lui être fidèle (XIX, 8), 2° pour recevoir le Dodécalogue (XIX, 20), 3° pour être témoin de la gloire de l'Eternel et recevoir de nouvelles lois. (XXXIV.)

D'après le second jéhoviste et le second élohiste, il y monta aussi trois fois, mais pour des raisons bien différentes. D'après le second jéhoviste, il y monta 1° pour recevoir les lois, et il y resta quarante jours avec Josué (XXIV, 12 *a*, 18 *b*) ; 2° pour prier l'Eternel de pardonner au peuple le péché du veau d'or (XXXII, 30 et suiv.) ; 3° pour graver une seconde fois les lois (le second Décalogue) sur de nouvelles tables de pierre, et il y resta aussi quarante jours. (XXXIV.) — D'après le second élohiste, ce fut 1° pour recevoir une première communication divine (XIX, 3, 9) ; 2° pour recevoir les lois civiles (XX, 21) ; 3° pour montrer aux soixante-dix anciens la gloire de Dieu et pour recevoir les tables de pierre. (XXIV, 9-12 ; XXXI, 18 *b* ; XXXII, 15 *b* et 16.)

D'après le premier élohiste, au contraire, il n'y monta qu'une fois, avec Aharon, Nadab et Abihou, pour recevoir les dimensions du Tabernacle et de tous les objets qui s'y rapportent, la loi du sabbat et les deux tables du témoignage. (XXIV [fragments], XXV-XXXI.)

Cela fait en tout dix fois. Le rédacteur les a réduites à huit en identifiant la troisième ascension du second élohiste avec l'ascension unique de l'auteur sacerdotal (XXIV), et la troisième du premier jéhoviste avec la troisième du second jéhoviste. (XXXIV.) — Il a bien essayé aussi de confondre la première du second jéhoviste avec celles du premier et du second élohistes qu'il avait déjà identifiées (XXIV, 13) ; mais il n'y a pas réussi, parce que, d'après le premier élohiste, Aharon était déjà monté, tandis que, dans le second jéhoviste, il reste en bas, et parce que, dans le second jéhoviste, Moïse monte avec

Josué, qui n'était pas monté avec les suixante-treize autres personnes, de sorte qu'il n'y a pas moyen de confondre cette ascension avec les deux autres.

Dans quel ordre chronologique faut-il ranger ces quatre documents ? c'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. On croit généralement que le jéhoviste est postérieur au second élohiste. Mais comme nous croyons avoir démontré qu'il y a deux jéhovistes, le second élohiste pourrait être antérieur à l'un et postérieur à l'autre.

Il est assez naturel de penser que le premier jéhoviste qui nous a conservé la forme la plus complète des lois gravées sur les deux tables est antérieur au second. D'autant plus que les variantes et l'interversion qu'on remarque quand on compare ces deux textes plaident fortement en faveur de l'antériorité du premier.

D'autre part, le second élohiste doit être postérieur au premier, car celui-ci est fort ancien, quoi qu'en dise l'école de M. Reuss[1], et le Décalogue de l'Exode, certainement antérieur à celui du Deutéronome, renferme une allusion manifeste au premier récit de la création et à l'institution du sabbat d'après l'écrit sacerdotal. Cf. XX, 9-11 à Gen. II, 1-3 et à Ex. XXXI, 13-17, XXXV, 1-3.

Mais si le développement et le motif du quatrième commandement ont été empruntés en majeure partie à l'écrit sacerdotal, il est difficile d'échapper à la conclusion que le développement et le motif des deux premiers ont été empruntés au premier jéhoviste : « Tu ne te prosterneras point devant leurs dieux et tu ne les serviras point (Ex. XXIII, 24 ; cf. XXXIV, 14), car l'Eternel est un Dieu jaloux (Ex. XXXIV, 14), qui punit l'iniquité des pères sur les enfants *et sur les enfants des enfants*, sur la troisième et la quatrième génération (Ex. XXXIV, 7 ; cf. Nomb. XIV, 18) et qui *conserve* la grâce à des milliers. » (Ibid.) On voit que ce que le Décalogue ajoute à ces textes est bien peu de chose. On admet généralement que c'est le jéhoviste qui a imité le Décalogue. Mais cette opinion me paraît

[1] Voir notre étude sur *le Document élohiste et son antiquité.* (*Revue théologique*, 1882.)

beaucoup moins vraisemblable, d'abord parce que le motif du quatrième commandement est emprunté à l'écrit sacerdotal, ensuite parce que les textes jéhovistes que nous venons de citer sont plus complets que le passage correspondant du Décalogue et que les mots que le Décalogue ajoute (pour ceux qui me haïssent, pour ceux qui m'aiment et qui observent mes commandements) ont l'air de gloses explicatives. Enfin plusieurs autres expressions du Décalogue ne peuvent guère s'expliquer non plus que comme un emprunt fait soit au jéhoviste, soit à l'élohiste, au point qu'on pourrait reconstituer une notable partie du texte du Décalogue en rapprochant divers passages de ces deux auteurs. Qu'on en juge :

« Je suis l'Eternel, *votre* Dieu qui *vous* ai fait sortir du pays d'Egypte (Lév. XIX, 36 ; Nomb. XV, 41, éloh.) d'une maison d'esclaves. » (Ex. XIII, 5, 14, jéhov.)

Nous avons déjà cité le développement des deux premiers commandements, emprunté au jéhoviste. Le motif du troisième : « Car l'Eternel ne tiendra point pour innocent... » se retrouve dans Ex. XXXIV, 7 ; Nomb. XIV, 18. Celui du quatrième est emprunté à l'élohiste surtout, mais aussi à la loi jéhoviste : « Six jours tu feras ton ouvrage (Ex. XXIII, 12 ; cf. XXXI, 15 ; XXXV, 2), mais au septième jour c'est un sabbat à l'Eternel ; quiconque fera de l'ouvrage sera mis à mort (XXXI, 15 ; XXXV, 2) ;... toi et ton serviteur et ta servante et l'étranger et ton bétail (Lév. XXV, 6 et 7), car en six jours l'Eternel a fait les cieux et la terre et au septième jour il s'est *reposé* (Ex. XXXI, 17), et Dieu a béni le septième jour et l'a sanctifié. » (Gen. II, 3 ; cf. la suite : *car* en lui il se reposa...)

La plupart des commandements du Décalogue se retrouvent aussi dans le premier élohiste ou dans le premier jéhoviste. Les deux premiers et le quatrième font partie du Dodécalogue et se trouvent aussi, naturellement, dans l'écrit sacerdotal. (Lév. XIX, 4 ; Ex. XXXI, 15 ; XXXV, 2.) Voici des textes, élohiste ou jéhovistes, qui répondent plus ou moins aux autres :

Vous ne jurerez point en mon nom pour le mensonge. (Lév. XIX, 12, jéhov.)

Craignez chacun son père et sa mère. (Lév. XIX, 3, éloh. ; cf. XX, 9.)

Qui frappe un homme sera mis à mort. (Lév. XXIV, 17, 21, éloh. ; cf. Ex. XXI, 12.)

Qui commettra adultère avec la femme de son prochain sera mis à mort. (Lév. XX, 10, éloh.)

Vous ne déroberez point. (Lév. XIX, 11, jéhov. ; cf. Ex. XXI, 16, 37 ; XXII, 1-8.)

Vous ne tromperez point et ne mentirez point chacun contre son prochain. (Lév. XIX, 11, jéhov. ; cf. Ex. XXIII, 1.)

Seul le dernier commandement, celui qui défend la convoitise, ne se retrouve point ailleurs.

Nous en concluons que le Décalogue est un résumé populaire de la religion et de la morale mosaïques, consignées plus au long dans les livres du premier élohiste et du premier jéhoviste et aussi dans les lois civiles (Ex. XXI-XXIII, 9), et qu'il est vraisemblablement postérieur à la composition de ces deux livres. A plus forte raison le second élohiste, qui l'a inséré dans le sien, est-il postérieur aussi.

Nos documents paraissent donc devoir être répartis dans l'ordre chronologique suivant :

1° Dodécalogue. Premier jéhoviste (?).

2° Premier élohiste.

3° Décalogue. Second élohiste.

4° Second décalogue. Second jéhoviste.

Mais nous avouons sans difficulté que les données que nous possédons sont encore trop insuffisantes pour nous permettre de trancher de telles questions. La tâche la plus urgente, en ce moment, dans la critique du Pentateuque, c'est la distinction méthodique et la reconstitution aussi complète que possible des sources. Cette œuvre est à peu près achevée pour l'écrit sacerdotal, mais elle est à peine commencée pour les autres. Tant qu'elle n'est pas plus avancée, la chronologie des divers documents du Pentateuque demeure nécessairement dans l'incertitude.

VIII

Conclusions relatives à l'histoire du Culte israélite.

Les résultats que nous venons d'exposer sont peut-être de nature à jeter quelque lumière sur une question fort obscure et vivement agitée dans ces derniers temps. On sait que M. Reuss et son école considèrent le (premier) jéhoviste comme antérieur à l'écrit sacerdotal, parce que la loi jéhoviste permet d'élever des autels à Jéhovah en divers lieux, tandis que l'écrit sacerdotal et le Deutéronome prescrivent l'unité de sanctuaire. On allègue que du temps de Samuel et longtemps encore après lui, surtout dans le royaume d'Israël, mais aussi dans celui de Juda, il y avait des hauts-lieux où Jéhovah était adoré et où quelques-uns des anciens prophètes eux-mêmes, Elie, Elisée, ne se faisaient aucun scrupule d'offrir des sacrifices. On en conclut que c'était là la forme la plus antique du culte israélite, que l'idée de l'unité du sanctuaire a germé et s'est développée à Jérusalem après la construction du temple de Salomon, et que, par conséquent, le document qui autorise la diversité des sanctuaires doit être le plus ancien.

Ce raisonnement nous paraît juste. Nous avons établi, en effet, par de tout autres raisons, que le Dodécalogue, qui autorise la pluralité des lieux de culte, remonte jusqu'à Moïse. Seulement il faut se garder de tirer de cet argument des conséquences qui n'y sont nullement renfermées.

1° De ce que le Dodécalogue est très ancien, il ne s'ensuit pas nécessairement que le livre qui nous l'a conservé soit plus ancien que tel autre. Nous n'affirmons pas qu'il soit plus récent que le premier élohiste, nous n'en savons rien ; nous croyons en tout cas qu'il doit être fort ancien ; mais il pourrait être postérieur au premier élohiste et nous avoir conservé cependant le document le plus antique de la religion d'Israël.

2° Cet argument ne prouve pas, en tout cas, que l'écrit sacerdotal soit très récent, le plus récent de tous. Il porte en lui-même de telles marques d'antiquité que nous ne pouvons pas en placer la composition très longtemps après le règne de Da-

vid[1]. Mais la construction du temple de Jérusalem suffit à expliquer la tendance à la centralisation du culte qui le distingue.

Essayons donc de nous représenter le développement du culte israélite à l'aide des divers documents que nous venons de distinguer.

A l'origine liberté complète : « Tu me feras un autel de terre et tu y sacrifieras... En tout lieu où *tu invoqueras* mon nom[2], je viendrai à toi et je te bénirai. » C'était la seconde des lois gravées sur les tables de pierre ; elle venait immédiatement après la défense de l'idolâtrie. Ainsi s'explique et se justifie la pratique ancienne jusqu'à David et au delà.

Toutefois cette liberté de culte n'excluait pas l'existence d'un sanctuaire central, vers lequel devaient se rendre trois fois par an, d'après ces mêmes tables, les hommes israélites. Et l'histoire, en particulier celle du père de Samuel, montre que cette loi était observée, sinon par tous les Israélites, du moins par les familles pieuses.

Les deux idées, celle de la centralisation et celle de la liberté du culte, remontent donc jusqu'à Moïse. Elles n'étaient pas moins sages l'une que l'autre. La première était destinée à conserver au sein du peuple d'Israël la conscience de son unité ; la seconde, à permettre à la masse du peuple, femmes, enfants,

[1] Voyez sur ce sujet nos articles intitulés : *Le document élohiste et nos antiquité.* (*Revue théol.* 1882.)

[2] Le texte porte la première personne : « En tout lieu où *je ferai souvenir* de mon nom... » Cette expression paraît avoir pour but de restreindre la construction des autels aux lieux consacrés *plus tard* (futur) par quelque miracle ou révélation divine. Mais une telle restriction est inconnue de l'histoire (voy. les faits énumérés dans l'avant-dernier numéro de cette *Revue*, pag. 118-122), et la manière de l'exprimer n'est pas moins étonnante que la restriction elle-même. Partout où le verbe *hazkîr* est suivi d'un nom divin, il signifie *invoquer*. (Ex. XXIII, 13, Esa. XXVI, 13, etc.) Ce fait et ces difficultés nous paraissent justifier la correction que nous proposons. Elle a été aussi proposée par M. Merx ; mais j'y suis arrivé de mon côté d'une manière indépendante. Par cette modification le rédacteur paraît avoir voulu essayer de concilier ce texte avec le principe de l'unité absolue de sanctuaire. De même il a mis *j'écrirai* au lieu de *tu écriras*. (XXXIV 1.) De même encore le Pentateuque samaritain porte את au lieu de תת dans Gen. IV, 12.

vieillards, qui ne pouvaient se rendre que rarement au sanctuaire central, d'adorer ailleurs le vrai Dieu.

David transporte l'arche à Jérusalem. Salomon bâtit le temple ; un sacerdoce puissant s'organise. Un prêtre de Jérusalem, de la famille de Tsadoq, rédige les souvenirs nationaux et les coutumes religieuses traditionnelles. Que tout ne soit pas absolument historique dans cette première histoire sainte, c'est ce qu'il serait difficile de contester. Elle donne, en particulier, au principe de l'unité du culte une expression beaucoup plus absolue que le Dodécalogue. Tandis que celui-ci ordonne qu'il y ait un sanctuaire central, mais permet de sacrifier sur tout autel de terre ou de pierres non taillées, l'auteur sacerdotal interdit de sacrifier ailleurs que sur l'autel d'airain. (Jos. XXII ; cf. Lév. XVII.)

Le schisme a lieu. Qui sait si cette prétention du sacerdoce de Jérusalem n'y fut pas pour quelque chose ? Le fait est que les prophètes approuvèrent le schisme. Jéroboam Ier interdit naturellement à ses sujets de se rendre à Jérusalem. Une nouvelle constitution religieuse devient nécessaire. On conserve les principes essentiels de la religion mosaïque : la défense du polythéisme et de l'idolâtrie et le sabbat, qui pouvaient être observés aussi facilement dans le nord que dans le sud. Mais on laisse tomber les fêtes et l'ordre de se rendre à la maison de Jéhovah (à Jérusalem), diverses prescriptions cérémonielles qui n'étaient pas usitées dans le royaume du nord[1], l'année sabbatique, qui n'avait sans doute jamais été observée bien exactement, et même la permission d'offrir des sacrifices en divers lieux, car Jéroboam voulait, comme la dynastie de David, centraliser le culte ; seulement il voulait le centraliser en deux endroits, l'un au nord (Dan), l'autre au sud de son royaume (Béthel). En revanche, on donne à cette charte du royaume d'Israël un caractère plus spécifiquement religieux et plus moral par l'adjonction d'un précepte religieux : « Ne pas

[1] Cf. Amos IV, 5 qui montre que dans le royaume d'Israël on employait pour les sacrifices du pain levé, contrairement à la loi du Dodécalogue, confirmée par l'écrit sacerdotal (Lév. II, 11), tandis que cette prescription était observée à Jérusalem.

prononcer le nom de Jéhovah pour la vanité, » et de six préceptes moraux[1].

Notre conjecture est confirmée par le fait que le Décalogue fait partie de l'écrit du second élohiste, qui fut composé dans le royaume du nord quelque temps après le schisme.

Malgré le second précepte du Décalogue, dont le sens pouvait être méconnu alors comme il l'a souvent été depuis, le culte de Jéhovah sous l'image d'un veau s'introduit bientôt à Dan et à Béthel, sans doute sous l'influence croissante de la religion cananéenne et des superstitions populaires. Un écrivain animé de l'esprit des prophètes raconte quelque temps plus tard une tradition d'après laquelle les Hébreux étaient déjà tombés dans l'idolâtrie à l'époque de leur séjour au désert, ce qui avait été cause de la perte des premières tables. Toutefois l'Eternel dans sa bonté avait ordonné à Moïse d'écrire ses lois une seconde fois. Mais dans la liste qu'il en donne, le second précepte du Dodécalogue, autorisant la pluralité des lieux de culte, manque, ainsi que le troisième, relatif à l'année sabbatique. On dirait que l'auteur a voulu éviter de se mettre en contradiction avec le sacerdoce de Jérusalem, qui avait pour principe l'unité absolue du lieu de culte[2].

[1] Le prophète Hosée semble faire allusion à ces rééditions successives des lois religieuses d'Israël quand il dit dans un passage souvent cité, et avec raison, pour prouver qu'il existait de son temps des lois écrites: « Je lui écrirais (à Israël) mes lois dix mille fois, elles sont considérées comme une chose étrangère. » (VIII, 12.) C'est ainsi, je pense, qu'il faut traduire d'après le *ketîb ;* le *querî* ne donne pas un sens tolérable. Dieu a beau modifier ses lois, par le ministère des prêtres ou des prophètes, pour en rendre l'observation plus facile, tout en maintenant le fonds essentiel des lois primitives : Israël ne les observe pas mieux sous une forme que sous une autre.

[2] Quant à l'omission de l'année sabbatique, consacrée au contraire par l'auteur sacerdotal (Lév. XXV, 2-7), elle s'explique probablement par le fait que cette institution, qui offrait de grandes difficultés d'application, était tombée en désuétude. Le second élohiste n'en parle pas non plus. Le Deutéronome (chap. XV) en parle cependant, mais il lui donne un tout autre caractère : il transforme le repos de la terre en une remise des dettes. On voit que sur ce point le développement historique a été tout autre que celui que supposent M. Reuss et son école : la loi s'est relâchée au lieu d'aller en s'aggravant. Dans la supposition que l'écrit sacerdotal

Le premier jéhoviste n'avait pas eu le même scrupule. En reproduisant sous sa forme complète et primitive la série de lois gravée sur les tables de pierre, il montre que la pluralité des lieux de culte, pratiquée par les patriarches, avait été sanctionnée par Moïse. Cela prouve-t-il qu'il vécût avant l'auteur de l'écrit sacerdotal? Pas nécessairement. Mais il est certain qu'il ne connaissait pas cet écrit, comme aussi le premer élohiste n'avait pas lu non plus le livre du premier jéhoviste.

Il y avait donc à cet égard deux tendances, deux partis au sein du peuple d'Israël : l'un antique et populaire, qui permettait d'adorer Dieu partout, et qui fut favorisé par les rois de Jérusalem jusqu'à Hézékiah ; l'autre, plus récent et sacerdotal, qui voulait qu'on ne l'adorât que dans le temple de Jérusalem ; — sans parler de celui qui l'adorait sous l'image d'un veau, dans le royaume des dix tribus, ni de celui qui penchait vers le polythéisme cananéen.

Le parti centralisateur, longtemps impuissant à obtenir de la royauté la suppression des hauts-lieux, finit par comprendre que ses prétentions étaient excessives ; il les mitigea (non sur le point qui nous occupe, mais sur quelques autres), fit quelques concessions dans le Deutéronome et parvint enfin, sous cette forme nouvelle et grâce à la ruine du royaume des dix tribus, à faire du temple de Jérusalem le centre unique du culte de Jéhovah, sous le règne de Josiah. Mais son triomphe ne fut ni complet ni de longue durée ; Jérusalem et le temple périrent peu après. Quand les exilés revinrent, le temple de Jérusalem fut seul rebâti et la question fut tranchée par ce fait dans le sens de la centralisation.

Telles sont les conséquences qui nous semblent ressortir de notre étude. Nous ne les présentons toutefois qu'à titre de conjectures, sachant combien ces questions sont obscures et complexes.

Mais ce que nous présentons avec une pleine confiance au public théologique, c'est la distinction de quatre sources au lieu de trois. Nous en avons donné plus haut les raisons ; il est inutile de les reproduire ici.

est le plus récent, où serait la progression historique tant vantée par ces auteurs, puisqu'il est d'accord sur ce point avec le jéhoviste et en désaccord avec le Deutéronome?

La nouvelle source que nous avons signalée se retrouve en quelques autres endroits, par exemple dans Ex. XVII, 8-16, car 1° là aussi il est question de Hour, comme dans XXIV, 14, tandis que ce personnage n'apparaît nulle part ailleurs; 2° le rôle de Josué comme chef d'armée dans cette circonstance et les expressions pour désigner la *victoire* et la *défaite* cadrent bien avec les paroles de Josué et la réponse de Moïse dans XXXII, 17 et 18[1].

Ex. XV, 22-27 provient probablement aussi du même document, car XXXII, 8: « Ils se sont détournés promptement de la voie que je (ou plutôt: que *tu*[2]) leur avais commandée... » fait nécessairement allusion à quelque passage antérieur de ce document, où Moïse avait déjà donné une loi au peuple d'Israël. Or dans XV, 25 s. Moïse donne en effet une loi à Israël et le met à l'épreuve, en lui promettant que, s'il est fidèle, Jéhovah ne lui enverra pas les maladies dont il avait frappé les Egyptiens. Le récit du veau d'or montre qu'il succomba bientôt après dans l'épreuve à laquelle Moïse a mis sa fidélité ; et c'est pour cela qu'il fut frappé. (XXXII, 35.) Il y a donc concordance entre les deux passages : le premier prépare le second.

Nous inclinons à croire qu'un certain nombre de passages attribués jusqu'ici au jéhoviste faisaient partie, en réalité, de l'ouvrage du second jéhoviste. C'est ce qui aura besoin naturellement d'être examiné avec beaucoup de soin. Mais quand même on n'en retrouverait pas d'autres traces que celles que nous venons d'indiquer, ce ne serait pas une raison pour mettre en doute la réalité de ce nouveau document; car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, le récit du veau d'or se distingue très nettement des trois autres et ne peut être attribué ni au jéhoviste principal ni à l'un ou à l'autre des deux élohistes. Quelle qu'ait pu être l'étendue du document auquel il appartient, nous maintenons donc qu'il faut désormais, dans la critique du Pentateuque, distinguer deux jéhovistes aussi bien que deux élohistes.

Nous résumons dans les thèses suivantes les principaux résultats de notre étude :

[1] Il en résulte que XIX, 2 *a* appartient aussi à ce document.

[2] D'après les LXX. Le texte original, celui des consonnes, admet l'une et l'autre lecture.

1° Les chapitres XIX-XXXIV du livre de l'Exode sont tirés de quatre sources différentes : deux élohistes et deux jéhovistes, auxquelles le rédacteur a fait quelques additions. Deux de ces documents, le premier élohiste et le premier jéhoviste se continuent dans le Lévitique. Nous les reconstituons ainsi :

I *1er élohiste.*	II *2e élohiste.*	III *1er jéhoviste.*	IV *2e jéhoviste.*
Ex. XIX, 1, 9 *α*.	XIX, 2, 3 *a*, 9 *a*, 11 *a*, 13 *b*, 14 *α*, 15-19 (R. 18 *β*).	XIX, 2, 3 *b* - 8, 10, 11 *b* - 13 *a*, 14, 16 *α*, 20 (R. 21-25).	XIX, 2 *a*.
	XX, 1-21, 22 *α*.	XX, 22 *a* (R. 22 *b*), 23-26.	
	XXI-XXIII, 9, 13.	XXIII, 10-12, 14-33.	
XXIV, 1 *α*, 2 *a*, 9 *aγ*, 15 *b*-18 *a*.	XXIV, 1 *β b*, 2 *b*, 3 *β*, 9 *αδ* - 11 *γ*, 12 *α b*, 13 *b*.	XXIV, 3 *αb* - 8, 11 *δ*.	XXIV, 12 *a*, 13 *a*, 14, 15 *a*, 18 *b*.
XXV - XXXI, 18 *a*.	XXXI, 18 *αb*.		
XXXII, 15 *a*.	XXXII, 15 *b*, 16.	XXXII, 9-14, 25-30 *α*.	XXXII, 1 - 8, 15 *α*, 17 - 24, 30 *β*-35.
		XXXIII.	
XXXIV, 29 - XL.		XXXIV, 2, 3, 4 *β*, 5 *β* - 9, 10 *β*-*δ*, 11 *b* - 16.	XXXIV, 1, 2 *a*γf, 4, 5 *αb*, 10 *α*, 11 *a*, 17-28.
Lév. I-XVII.		Lév. XVIII, 4-28.	
XVIII, 1-3, 29, 30.		XIX, 9-18, 23-34, 37.	
XIX, 1-8, 19-22, 35, 36.			
XX-XXV.		XXVI.	
XXVII.			

2° D'après ces antiques documents, les deux tables de pierre ne portaient pas le Décalogue, mais le Dodécalogue. Le Dodécalogue est donc plus ancien que le Décalogue : il remonte sans doute jusqu'à Moïse. Quant au Décalogue, qui renferme plusieurs des mêmes principes religieux : la défense du polythéisme et de l'idolâtrie et la loi du sabbat, il ne peut guère provenir de Moïse lui-même, mais il est pour ainsi dire (même sous sa forme primitive) une nouvelle édition, à la fois abrégée et augmentée, de la première charte religieuse d'Israël.

3° « Le livre de l'alliance » (Ex. XXIV, 7, cf. 4) ne désignait pas l'ensemble des lois qui précèdent dans le texte actuel (chap. XX-XXIII) mais seulement celles qui précédaient dans le document auquel ce passage appartient, c'est-à-dire le Dodécalogue. (XX, 23-26; XXIII, 10-12, 14-19.)

4° Les lois du premier jéhoviste, interrompues au chap. XXXIV de l'Exode (vers. 16) se continuent aux chap. XVIII, XIX (fragments) et XXVI du Lévitique.

C. Bruston.

LA PLACE DE LA LIBERTÉ
DANS LE FAIT RELIGIEUX

« La loi de la liberté. »
EPITRE DE JACQUES.

Il ne s'agit pas ici de préciser le degré de liberté que les lois civiles devraient accorder aux manifestations extérieures de la religion. Quelle que soit l'importance de cette question, — et il serait difficile de l'exagérer ! — la solution en dépendra toujours et à chaque fois de la nature de ces manifestations. Elle sera de plus nécessairement subordonnée à celle de la légitimité du fait dont ces manifestations ne sauraient jamais être qu'une expression indirecte et partielle.

On ne pense pas non plus à reprendre, dans ce qui va suivre. la discussion des rapports entre « la grâce » et « le libre arbitre, » soit en abordant cette question directement et pour elle-même, soit en refaisant à ce propos l'exégèse de tels textes ou de Paul ou des premiers docteurs. Dans le premier cas ce serait vouloir affirmer l'existence simultanée, dans un même être, de deux principes actifs qui s'excluent ; tandis que, dans le second, on aurait fait intervenir une autorité extérieure dans un débat qui ressortit tout entier à la seule conscience individuelle.

Ce que l'on ambitionne c'est uniquement de définir le rôle qui revient à la liberté, dans une âme qui aurait été mise en face même de l'autorité absolue ou divine. On veut donc essayer de se rendre compte d'un fait de la vie intérieure ; en pénétrant pour cela dans ce sanctuaire le plus intime de notre expérience, qui ne renferme plus rien de ce qui nous divise,

— dans ce domaine qui demeure pour nous tous comme la sphère première et centrale de notre vie personnelle.

C'est dans ce but qu'après avoir précisé ce qu'il faut entendre par *le fait religieux*, nous chercherons la place qu'il faut assigner, dans ce fait, à l'exercice de la liberté.

I

Le fait religieux.

Nous définissons le fait religieux, *un rapport de personne à personne inauguré par Dieu lui-même avec l'homme.*

C'est donc là pour nous un rapport qui atteint l'homme non pas dans telle ou telle portion spéciale de son activité facultative, mais dans le centre même de sa vie personnelle ; un rapport qui s'effectue par conséquent au moyen d'une impression reçue directement par ce qui, aux yeux mêmes de cet homme, demeure le centre et la source prochaine de sa libre activité ; au moyen d'une impression qui touche ce qui demeure pour lui le point de départ de sa vie personnelle elle-même.

Affirmer que c'est là ce qui caractérise le fait religieux, revient tout d'abord à avoir dit que le trait spécial qui vaut à tel ou tel homme le nom d'un homme religieux, consiste en un rapport entre cet homme lui-même et quelque chose qu'il ressent comme lui étant supérieur et antérieur. Si donc l'homme en question se conçoit lui-même comme un être personnel, le second terme du rapport dont il s'agit lui apparaît nécessairement comme un être supérieur ou suprême, en d'autres mots, comme le maître, ou « le Seigneur, » de sa personnalité humaine. Or, la conscience de lui-même comme d'un être personnel étant, chez cet homme, la connaissance expérimentale non pas des seuls *motifs* prochains de son activité, mais bien des *mobiles* qui président au dedans de lui aux décisions de sa volonté, — ce maître, ou ce Seigneur, de sa personnalité, ne sera pas uniquement à ses yeux le Seigneur de l'activité de la vie, soit dans son ensemble soit dans tels ou tels actes spéciaux, il sera le Seigneur de la liberté elle-même.

La chose étant ainsi, ce que nous cherchons à préciser, c'est la nature, comme aussi la limite, de cette domination exercée de la sorte sur la liberté de l'homme dont il s'agit. Pour cela, notre première tâche sera de nous faire une idée aussi claire que possible de ce que nous avons appelé « le rapport religieux. » Or comme c'est là, dans l'ensemble de notre expérience intérieure, un fait spécial et seul de son espèce, nous ne saurions le définir qu'en l'exposant avec quelque détail.

Nous commençons sans doute par admettre la réalité de ce rapport. Laissant aux faits que nous allons devoir rappeler le soin de nous justifier à cet égard, nous nous plaçons donc ici d'emblée sur le terrain du théisme ; notre point de départ étant le fait d'un croyant qui cherche à retenir sa foi en Dieu en face des objections faites à cette foi au nom des droits de la liberté personnelle.

Après avoir montré que là où le rapport religieux existe au dedans de l'homme, il n'y existe pas du fait de l'homme ; que ce n'est pas l'homme qui a inauguré ce rapport, comme ce n'est pas non plus lui qui le maintient ; que l'homme en est tout d'abord l'objet et non le sujet, — nous nous appliquerons à préciser le côté spécial de sa vie intérieure par lequel cet homme s'y trouverait impliqué, ou dans lequel il se trouverait atteint par l'action qui inaugure ce rapport.

Si, pour définir ainsi ce qui serait de nature à pouvoir devenir au dedans de nous un rapport personnel avec Dieu, nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble des rapports qui sont accessibles à l'homme dans son état actuel, il semblerait que nous dussions tout d'abord distinguer entre les rapports de l'homme avec ce qui existe en dehors de lui, — dont le résultat pour lui s'appelle la *science*, — et ce rapport avec ce qui subsiste au dedans de lui-même auquel il doit ce qu'il appelle ses impressions de *conscience*.

Cette distinction demande pourtant à être plus clairement spécifiée. En effet, les sensations qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur, impliquant elles-mêmes pour nous une impression de conscience, les faits dont nous devons la connaissance à ces sensations, ou les *faits de science*, ne sau-

raient ainsi être mis sans autre en opposition avec les *faits de conscience;* pour autant du moins qu'on ne s'appuierait pour cela que sur la nature du rapport grâce auquel nous percevons les uns et les autres.

Si le domaine « des faits de science » demeure réellement pour nous distinct de celui des « faits de conscience, » cela provient dans le fond de ce que, bien que ces deux domaines ressortissent également à une perception qui fait partie de la conscience de nous-mêmes, nous rapportons l'occasion de cette perception tantôt à ce qui existe en dehors de nous et indépendamment de nous, tantôt à ce qui, à nos yeux, fait partie de notre propre existence.

Ce que nous disons là est si vrai, qu'il y a tel fait que je pourrai ranger, à mon gré, soit dans l'une soit dans l'autre de ces deux catégories. Tandis que le stoïcien, par exemple, parce qu'il se refuse à admettre que les sensations de son corps fassent partie de la perception qu'il a de son être personnel lui-même, est forcé de reléguer dans le domaine extérieur de la science les faits avec lesquels le mettent en rapport ces sensations, ou les faits de sa vie historique, le poète, lui, grâce à son enthousiasme, fait au contraire rentrer dans la sphère de la conscience qu'il a de lui-même des faits qui, en dehors de cet enthousiasme, n'ont réellement rien à faire avec sa vie intérieure.

Malgré cela, il n'est personne qui regarde le rapport religieux, comme ce qui nous mettrait en relation avec ces faits extérieurs et historiques dont l'ensemble constitue à nos yeux le domaine de la science. Tout homme qui croit à la réalité et au caractère spécial de ce rapport, en cherchera tout d'abord et nécessairement le second terme dans ces perceptions intérieures qui constituent les impressions de conscience. L'idée du rapport religieux comme un rapport personnel ne comporte pas celle d'une autorité essentiellement et exclusivement extérieure.

En effet, la perception extérieure ne saurait jamais nous révéler qu'un objet ressortissant pour nous à la catégorie de l'espace et du temps. Et ici nous n'entendons pas seulement

par « perception extérieure » celle que nous ne devrions qu'à nos sensations. Les perceptions de la seule intelligence, elles aussi, peuvent être pour nous des perceptions extérieures, lorsque les idées qui les représentent se formulent devant notre pensée d'une façon graduelle et successive ; lorsqu'elles se rattachent par conséquent pour nous, ne fût-ce que dans leur forme, au fait progressif, limité et passager du temps.

Or, ce qui est ainsi successif m'apparaîtra toujours comme essentiellement inférieur à ce qui constitue la vie même de mon être. En effet, mon être lui-même, ou mon *moi*, précisément parce qu'il recèle des aspirations qui dépassent les limites d'une existence semblable, se sent à l'étroit dans tout ce qui n'aurait pour lui qu'une existence successive. Un rapport dont le second terme me serait fourni par ce qui est successif, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, par ce qui ne se présenterait à moi que comme *un fait* ou que comme *une idée*, un tel rapport ne pourra jamais m'apparaître comme résultant de l'action à mon égard d'un être essentiellement supérieur à mon être.

On objectera à cela, d'un côté ces « religions de la nature, » dans lesquelles l'homme nous apparaît dépendant des faits de l'existence successive du monde qui l'entoure ; et, de l'autre, ces « religions dogmatiques, » dans lesquelles l'*idée*, sous le nom de « vérité sacrée, » a pris la place du fait qu'elle devait se borner à rappeler.

A cela il faut d'abord répondre, quant au culte de la nature, que c'est toujours là le résultat, chez l'adorateur, d'une conscience de soi tout autre que celle de l'homme *religieux*, dans le sens que nous avons donné à ce mot. L'adorateur de la nature a toujours commencé par se concevoir lui-même non comme un être personnel, mais comme un simple fait de vie. C'est bien pour cela qu'il se sent comme tel inférieur aux grands faits de vie devant lesquels abdique sa liberté. Aussi bien n'y a-t-il rien, dans la conscience qu'un tel homme possède de lui-même, qui l'empêche de voir dans ces faits extérieurs le second terme, en même temps que la raison prochaine, du rapport de dépendance dans lequel il se sent engagé. Seu-

lement, prenons y garde! l'*adoration* dont il s'agit dans ce cas-là n'est nullement ce qui s'appelle de ce nom chez les hommes qui ont conscience d'eux-mêmes comme d'hommes personnels et libres.

En effet, l'adorateur de la nature, nous l'avons vu, part, pour s'élever jusqu'à l'objet de son culte, d'une impression qui n'est pas de nature à réveiller en lui l'idée de Celui que nous appelons Dieu, puisque cette impression est telle qu'il ne saurait la rapporter, comme à sa cause, à l'Etre suprême et infini. Telle qu'il la ressent, elle ne lui dictera jamais que cette espèce de service ou d'hommage que la faiblesse rend à la force. Il n'y a rien en effet, dans l'expérience dont il s'agit, qui implique directement sa liberté elle-même. Ce n'est bien qu'un simple rapport entre deux faits historiques. Aussi ne s'y trouve-t-il quoi que ce soit qui puisse amener l'adorateur à l'abdication volontaire de sa liberté ; à ce culte que l'homme rend à un Etre auquel, parce qu'il l'a ressenti comme infini et comme absolument parfait, il livre lui-même son cœur ; auquel il abandonne lui-même, de son plein gré, la direction première de sa volonté.

Ici on se demandera peut-être si, même chez les peuples où s'affirme le plus généralement la conscience de la personnalité, les hommes religieux eux-mêmes ne regardent pas la vue de la nature comme ce qui inaugure le rapport religieux. Israël ne disait-il pas que « les cieux racontent la gloire du Dieu fort ? » et, même dans la pensée de l'apôtre des gentils, « les œuvres visibles de Dieu ne font-elles pas voir comme à l'œil sa puissance et sa divinité ? »

Dire, de ceux qui croient en Dieu, qu'ils *reconnaissent* dans ces faits extérieurs l'œuvre de Celui en qui ils croient, n'équivaut cependant pas à avoir avancé que ces faits leur auraient *révélé* ce Dieu. Il en est des faits de la nature comme de ceux que raconte l'histoire de l'humanité, et, par conséquent, comme des faits dont témoigne la Bible, cette histoire humaine du salut de Dieu sur notre terre. Un fait *extérieur* à notre expérience personnelle ne saurait jamais, à lui seul, nous révéler Dieu lui-même. L'œuvre visible ordinaire de Dieu ne révèle pas plus son auteur que ne le révéla jadis son œuvre extraor-

dinaire. Les hommes qui, dans le temps, ont cru aux *miracles*, n'ont jamais été que ceux qui, dans ces miracles, reconnaissaient l'œuvre d'un Dieu auquel ils avaient déjà cru. Aussi bien même cette œuvre extraordinaire, ou ce *signe*, ne fut-elle jamais adressée qu'aux seuls croyants, et cela afin de leur *signaler* une intervention spéciale du Dieu qu'ils adoraient.

Les mêmes remarques s'appliquent à cette espèce de « religion » qui aurait pour objet « la vérité sacrée » ou le *dogme* [1]. Là encore nous ne nous trouvons pas en présence d'une adoration de la libre volonté, ou du cœur, de l'adorateur. La seule soumission de la pensée ne sera jamais un culte, ou une adoration, concernant le principe même de la volonté, ou le cœur ; et cela ni dans le cas où cette soumission de la *pensée* constituerait aux yeux de l'adorateur « un sacrifice de sa raison, » ni lorsque cette même soumission serait ce *service* qui consiste en une adhésion intellectuelle péniblement et laborieusement achevée. Dans les deux cas il n'y a point d'adoration du cœur, ce maître au dedans de nous de la liberté. Là aussi l'adorateur ne s'est conçu lui-même que comme un fait ; seulement ce n'est plus un fait cosmique ; c'est un fait intellectuel. Nous sommes là en face de la religion de « l'idéalisme. » Eclose dans les climats où la nature, ou bien ne dit rien à l'homme ou bien lui est hostile, cette religion est nue et froide comme l'abstraction. Elle n'en est pas moins, aussi bien que celle de la nature, l'esclavage muet et passif d'un *fait*. C'est le service aveugle de ce fait sans entrailles qui s'appelle « la loi de la logique, » ou « la raison. » Evidemment, en face d'une semblable conscience de soi-même, l'expérience de sa dépendance ne révélera à l'adorateur, d'un côté qu'un fait sans vie propre, qu'un fait infécond et immobile, de l'autre qu'une loi froide, morte et impersonnelle. Pour un tel homme il ne saurait jamais être question d'une dépendance personnelle dans le

[1] Par *dogme*, nous entendons ici une doctrine qui *précéderait* « la foi, » parce qu'elle serait l'objet de ce que l'on appellerait de ce nom. Nous ne voulons pas parler de la doctrine destinée à *rappeler* une foi qui, ayant eu directement pour objet l'Etre personnel lui-même, aurait précédé dans l'âme cette doctrine.

vrai sens de ce mot, ni, par conséquent, de cet être personnel supérieur qui seul expliquerait et justifierait une semblable dépendance.

On le voit, il n'y a rien, dans ces deux « religions, » qui tende à ébranler cette affirmation : qu'une fois admise la réalité d'un rapport *personnel* inauguré avec l'homme, ce rapport ne ressortira jamais à ce qui serait pour cet homme le domaine de la science; qu'il ne débutera jamais chez lui, ni par la *vue* de quoi que ce soit qui subsisterait devant lui et indépendamment de lui, ni même par une *expérience intérieure* de ce qui ne serait pour cet homme qu'une image intellectuelle. Non seulement Dieu ne se révèle à nous, comme personne, dans rien de ce qui demeure devant nous un fait extérieur à notre existence historique, mais, même dans la conscience que nous avons du domaine intérieur de notre vie, sa révélation ne saurait avoir lieu qu'au moyen d'une expérience imposée à notre être moral. C'est là en effet la seule expérience qui, différant en cela de l'expérience *facultative* que nous faisons au moyen et de nos sens et de notre pensée, rend possible pour nous, dans la sphère de nos affections et de notre volonté, une impression imposée à notre être lui-même.

Avant de passer à la constatation de la forme spéciale de cette expérience, il faut d'abord rappeler le caractère de cette sphère de la vie morale à laquelle nous sommes ainsi arrivés par voie d'élimination. Il faut nous rendre compte de la raison pour laquelle c'est bien là le seul côté de notre être qui soit apte à recevoir au dedans de nous l'expérience d'un être essentiellement supérieur à notre être. Ce n'est qu'après avoir élucidé ce premier point, que nous pourrons préciser la portion spéciale de cette vie morale qui serait soumise en nous à cette expérience.

La preuve qu'il n'y a qu'une *impression morale* qui puisse être au dedans de nous le résultat direct de l'action d'un Etre essentiellement supérieur à notre être, cette preuve doit tout d'abord être cherchée dans ce fait que, tandis que toutes les autres perceptions dépendent en nous d'une mise en œuvre volontaire de nos organes, dans l'impression morale notre moi

peut être directement atteint par une action indépendante de notre propre initiative. Et il y a plus encore. Cette impression morale est encore la seule dans laquelle nous puissions nous sentir l'objet d'une action *positivement infinie*. Toutes nos autres perceptions, en effet, étant pour ainsi dire « inscrites » au dedans de l'impression générale de l'espace et du temps, sont nécessairement, et par cela seul, inaptes à nous transmettre l'impression spéciale dont il s'agit.

Non pas sans doute qu'il ne soit souvent question de *l'infini* à propos de ce que nous percevons au moyen soit des organes de nos sens, soit de l'activité de notre pensée réfléchie. Dans ce cas-là, cependant, ce mot n'a que la signification purement négative d'*illimité*. Il signifie uniquement alors *la négation de ce qui est fini*, c'est-à-dire de ce qui ressortirait pour nous au domaine essentiellement limité de l'espace et de la durée.

Quant à une impression réellement positive de l'infini, ou, ce qui revient au même, quant à l'expérience de *l'être* infini, — c'est là chose absolument impossible pour tout organe de notre être dont la mise en œuvre dépendrait de notre propre initiative. L'activité du corps, du moment où nous essayons de la supposer positivement infinie, c'est-à-dire indépendante des limites de la durée et de l'espace, devient aussitôt, même sous sa forme la plus idéale, entièrement impossible ne fût ce que pour notre pensée. Il en est de même de l'activité de l'intelligence. Rien de plus faux que de vouloir citer, à propos de la vie définitive ou *éternelle*, ce mot de Lessing que, « si Dieu nous présentait d'une main la vérité et de l'autre la recherche de la vérité, nous devrions saisir cette dernière. » C'est sans doute là l'expression de cette activité progressive et essentiellement temporaire qui est la forme actuelle de notre existence réfléchie. Mais si, pour cette activité réfléchie ou consciente, la recherche de la vérité demeure maintenant — comme tout ce qui s'appelle pour nous *le progrès*, — le plus pressant de nos besoins et par conséquent le premier de nos devoirs, cette recherche n'en implique pas moins un effort qui finirait si bien par nous lasser que, ne fût ce que pour cette seule raison, il nous est

impossible d'y voir la forme définitive ou permanente de notre vie. Si, dans l'état d'obscurité et d'ignorance où nous retient actuellement notre séparation d'avec Dieu, cet effort est soutenu par un désir et par un élan qui en font pour le moment une des plus vives et des plus pures jouissances, c'est là une circonstance spéciale de la position imparfaite que nous occupons à cette heure; et même cela n'est réellement le cas que pour autant que nous voyons dans cette position un acheminement à un état de choses définitif qui sera tout différent de notre état actuel. A ce point de vue, le besoin et la possibilité du *progrès* nous apparaissent non comme le but lui-même, mais comme une main qui nous serait tendue pour nous attirer du côté de ce but.

Avec tout cela le chemin n'est pas le but. Aussi bien cette vie définitive et permanente qui ici est le but, subsiste-t-elle au delà et au dessus de tout ce qui n'est qu'un progrès. Toujours apprendre, fût ce les plus sublimes vérités, est aussi loin de figurer pour nous le repos et la béatitude absolue que ne le figurerait, dans la sphère inférieure de notre existence progressive, le fait de toujours manger du meilleur ou de toujours voir du nouveau.

Il n'est qu'une seule activité de notre être que ne lassera jamais la plus entière possession de son objet; ou, ce qui revient au même, dont l'objet sera de nature à demeurer pour nous un objet permanent, ou éternel. Cette activité qui seule, une fois qu'elle a été réveillée en nous, peut y persister indéfiniment, c'est précisément cette vie morale, dont nous venons de voir qu'elle est le seul endroit où notre moi puisse être directement atteint par une action étrangère à notre initiative. C'est cette activité de l'*amour*, qui a nécessairement pour objet un *être* et non un *fait*, quelque illimité qu'on suppose ce fait; et qui, de plus, est ce qui seul peut en nous saisir un être *permanent*, c'est-à-dire l'être infini et éternel lui-même.

Il résulte de tout cela que supposer un tel être en rapport direct soit avec l'activité de nos sens soit avec celle de notre intelligence, équivaut à détruire pour notre pensée ou l'idée de cet être lui-même, ou celle de ces activités essentiellement

progressives, relatives et limitées. Il en résulte encore que ce même moi qui ne peut ainsi ni voir ni comprendre Dieu, est néanmoins capable et de le craindre et de l'aimer. Dans le fait, il n'est pas d'âme humaine qui n'aspire à oser l'aimer. La seule question pour cette âme ne sera jamais que celle de la possibilité de ce qui demeure ainsi dans le fond le but suprême de sa vie; et la seule réponse à cette question sera toujours que Dieu seul peut le lui faire atteindre.

Avoir apprécié ces faits, c'est avoir constaté que « le rapport religieux » est un rapport de personne à personne, et, de plus, que c'est à Dieu qu'il appartient de l'inaugurer avec l'homme.

II

La place qui revient à la liberté dans ce rapport religieux.

Le rapport religieux étant ce que nous venons de dire, quelle y sera la place, et quel y demeurera le rôle, de la liberté ?

Il est d'autant plus nécessaire de se poser cette question que, du moment où ce rapport est ainsi inauguré par Dieu, et où il l'est dans la sphère de notre vie morale, cela ne peut avoir lieu qu'en tant que Dieu imposerait directement, à notre volonté elle-même, l'expérience d'une autorité que nous ne pourrions attribuer qu'à Lui seul.

Ou bien nous déniera-t-on le droit ne fût ce que de parler de *liberté*, en face d'une autorité semblable, et qui se ferait ainsi sentir directement, au dedans de nous, à notre volonté elle-même? Dira-t-on qu'affirmer que Dieu se fait connaître à nous en imposant à notre libre volonté une autorité absolue, c'est déjà avoir exclu jusqu'à l'idée qu'il puisse être encore question pour nous de liberté dans notre rapport avec Lui ?

Tout dépend ici de la façon dont on se serait représenté cet acte de Dieu; du sens qu'on serait arrivé à donner à cette expression : « la loi de la liberté, » par laquelle un apôtre désigne ce qui résulte de cet acte pour l'âme qui en est l'objet.

Si l'on entend par là la présence *simultanée*, au dedans de l'âme, et d'une loi absolue et de la liberté, il est évident que,

ces deux faits étant essentiellement inconciliables, la liberté humaine sera celui des deux qui devra disparaître. Dès lors, sans doute, ce mot : « la loi de la liberté » ne pourra signifier que la substitution violente de la volonté divine à la volonté humaine.

Cette même expression, cependant, revêt un tout autre sens du moment où elle désigne, non pas la *présence simultanée* mais bien la *succession*, des deux faits qu'elle rappelle. Elle signifiera alors, non plus une autorité portant sur le principe même de la liberté (ce qui équivaudrait à la destruction de cette liberté dans son principe), mais bien une loi venant s'imposer à l'homme déjà en possession du résultat de sa liberté; c'est-à-dire n'atteignant l'homme qu'après qu'il aura fait de cette liberté tout l'usage qu'il en peut faire. Au lieu de nous montrer la loi de Dieu se substituant chez l'homme à l'exercice de la liberté, cette expression nous fait donc voir cette loi sanctionnant et affermissant le résultat de cet exercice.

Pour prouver que c'est bien là le sens qu'il faut rattacher à cette expression, il suffit de considérer de plus près le fait qu'elle veut nous rappeler.

La première chose qui nous y apparaît, c'est l'homme affirmant sa liberté. Nous le voyons tout d'abord distinguant, seul avec lui-même, entre ce qui à ses yeux est le bien et ce qui demeure pour lui le mal. Dans ce moment-là il agit avec une entière indépendance. Nous venons de le dire, n'ayant alors affaire qu'avec lui-même, il est libre de toute préoccupation autre que celle de sa responsabilité en face de lui seul. Rien, dans ce moment-là, n'empêche qu'il mette à cet acte toute la délibération nécessaire, en s'entourant même pour cela à loisir de toutes les lumières dont il dispose.

Ce qui prouve que nous sommes là en face d'une pleine manifestation de la liberté, c'est que, dans le moment dont nous parlons, l'homme ressentirait comme un empiétement sur ses droits les plus sacrés, l'intervention à quelque degré que ce soit d'une volonté étrangère à la sienne ; c'est que, dans le cas où cet homme serait un croyant, il repousserait, comme contraire à l'idée de la justice divine, la seule supposition que

Dieu lui-même pût alors intervenir de façon à gêner en quoi que ce soit une décision dont ce croyant se sent et se sait seul responsable. C'est, en effet, la possibilité de choisir librement entre le bien et le mal, qui demeure pour l'homme le garant de la réalité de sa liberté ; tout comme en lui-même, ce choix constitue devant autrui, la preuve et l'affirmation de cette liberté.

Ce n'est cependant pas là tout ce que renferme le fait que nous étudions. Dès que ce premier acte de liberté a été accompli, nous voyons apparaître *la loi*. A peine l'homme a-t-il achevé de faire ainsi, librement et délibérément, « le départ » entre ce qui lui semble bien et ce qu'il croit être mal, que se produit au dedans de lui l'impression d'une *autorité*. Une loi se lève alors dans son âme pour ainsi dire *derrière lui ;* par où je veux dire qu'elle surgit en lui sans que rien en ait annoncé l'avènement, et, de plus, sans que, le moment venu, l'homme *la voie en face*, c'est-à-dire de façon à pouvoir reconnaître l'être vivant dont elle signale la présence. Cette loi (ou cette autorité portant sur la volonté) consiste en un commandement absolu, qui enjoint à l'homme de vouloir résolument et définitivement ce qu'il a lui-même discerné comme le bien, et de détourner entièrement son affection de ce qu'il a reconnu comme le mal.

Voilà ce que j'ai appelé le sens *successif* de cette expression : « la loi de la liberté. »

La preuve que c'est bien de la sorte qu'il faut comprendre le fait que désignent ces mots, c'est que, comme nous l'avons vu, aussi longtemps que l'homme est occupé à faire le départ dont il a été question, il n'est encore soumis à aucune impression d'autorité ou de loi. Dire de l'homme qu'il est après à décider *ce qui est bien*, n'équivaut nullement à dire qu'il nous apparaîtrait déjà alors soumis à l'*impression du devoir*. A lui seul, et considéré en lui-même, le sentiment de ce qui est bien n'est pas encore l'impression du devoir ; vu que le premier de ces sentiments peut exister au dedans de nous, et cela d'une façon très prononcée, à l'endroit de faits qui, ne nous concernant pas, ne seront jamais, et ne sauraient jamais être pour nous,

l'objet du second. Le sentiment de ce qui est bien précède plutôt toujours, et même il *introduit* toujours en nous, cet autre sentiment qui va être pour notre volonté la loi du devoir. C'est, à chaque fois, au nom du jugement que l'homme aurait déjà lui-même formulé à l'égard de ce qui pour lui *est* le bien, que s'imposera ensuite à lui le devoir de *vouloir* ce bien. Considérées en elles-mêmes et pour elles seules, ce sont là deux impressions essentiellement distinctes ; l'une étant le résultat chez nous d'une action personnelle et facultative, tandis que l'autre est produite en nous par une autorité qui se fait sentir directement à notre volonté elle-même.

C'est ainsi que cette expression « la loi de la liberté, » signifie non pas une loi qui s'imposerait à la liberté elle-même, mais une loi qui vient s'imposer à l'homme après qu'il a lui-même affirmé sa liberté, et cela dans le but non de détruire le résultat de cette affirmation, mais de le sanctionner en le dictant directement à l'activité de la volonté.

On le voit, nous sommes ici, dans l'âme de l'homme, au point de rencontre de deux actions bien distinctes. A celle qui s'est accomplie dans le passé de cette âme en succède une autre, supérieure à celle-là, et qui a trait à l'avenir. La première était l'action d'une volonté *relative*, et par conséquent d'une volonté qui, comme telle, pouvait ne pas avoir été normale. Le seconde est celle d'une volonté essentiellement *absolue*. A l'égard de celle-ci, le droit d'être ce qu'elle est ne saurait même être mis en question. De la première pourra résulter plus tard l'expérience pour l'homme de son ignorance ou de l'incertitude de ses résolutions. La seconde, tout au contraire, va faire faire à ce même homme l'expérience d'une volonté absolue, c'est-à-dire d'une volonté pour laquelle il n'est pas d'erreur possible. Cette dernière sera même pour cet homme la preuve directe, et même la seule preuve expérimentale, de la réalité présente d'un être qu'il appellera dès lors *le Seigneur* de sa volonté, ou son Dieu.

Ici on nous arrête. « L'avènement dans l'homme », nous dit-on, « de cette autorité qu'à cause de son caractère absolu vous rapportez ainsi à Dieu, cet avènement n'implique-t-il pas, à lui

seul, la condamnation de l'homme comme agent moral ? Dès lors, comment se fait-il que l'affirmation de cette nouvelle volonté vienne ainsi donner force de loi à une décision qui aurait été librement prise par cet homme ? Comment rattacher ce que vous nous présentez comme une *sanction divine*, au choix fait par un être que vous dites incapable de *vouloir* ce qu'il aurait lui-même *reconnu* être le bien ? D'ailleurs, comment admettre qu'un être qui ne peut *vouloir* le bien l'ait déjà pu *discerner?* Et, dans le fait, n'est-il pas vrai que cette autorité absolue sanctionnera parfois des décisions qui, plus tard, seront reconnues comme ayant été de graves erreurs ? Ne sommes nous donc pas appelés bien plutôt à nous demander si le bien *absolu* existe réellement pour l'expérience humaine ? si ce mot ne désignerait pas toujours pour l'homme ce qui ne posséde jamais dans le fond qu'une valeur *relative ?*

« Mais alors, cependant, si le fait que l'homme a préféré telle alternative parce qu'elle lui semblait bien; si, de plus, le fait que cette décision a été ensuite sanctionnée par une autorité que l'homme a ressentie comme absolue, — si tout cela ne suffit pas pour donner le droit de dire que ce que l'homme avait cru être le bien l'était réellement, en vertu de quoi ce choix avait-il été si clair et si décidé ? Vous nous dites que, lorsque l'homme fait ce choix, il est encore libre de toute influence étrangère, qu'il est seul avec lui-même. Evidemment il découle de là que ce qui le guide alors, c'est ou son jugement raisonné ou la pente instinctive de ses affections. Du moment, cependant, où, une fois ce choix fait, l'homme a besoin, pour vouloir positivement le bien qu'il a choisi, de se soumettre à l'autorité d'une volonté étrangère à la sienne, n'en ressort-il pas nécessairement que la pente instinctive de sa volonté était aussi peu propre à le guider dans son choix, que pouvait l'être son appréciation délibérée ? »

Il n'y a qu'un moyen de jeter quelque clarté dans cette obscurité. C'est d'avoir compris que. pour se décider à l'endroit de ce qui est bien, l'homme possède, à côté et des motifs et des mobiles de sa volonté, la vue ou le sentiment de ce qui, dans le centre inconscient de sa vie personnelle, subsiste encore comme un fait de vie essentiellement normal.

Non pas sans doute que, du fait que l'homme est ainsi guidé dans ce choix par la vue ou par le sentiment de ce qu'il n'analyse pas, il faille aussitôt conclure qu'il ne serait pas un agent libre. Ce qui s'oppose à une semblable conclusion, c'est que cette vue ou ce sentiment n'ont pas pour objet quelque chose dans l'homme qui serait réellement étranger à sa vie personnelle. Bien au contraire, le fait dont la vue le décide alors est si bien encore lui, que c'est même ce qu'il ressent comme constituant au dedans de lui la partie la plus essentielle de son être.

Aux yeux de l'homme lui-même, sa volonté réfléchie, ce qui en lui « délibère sa voie, » n'apparaît pas en effet comme la sphère première et normale de sa vie personnelle. Chaque homme sent qu'au dedans de lui existe, au dessous de sa vie consciente, et à côté d'instincts qu'il ressent comme anormaux, un fait de vie inconscient, plus normal que ne le sont et les mobiles dont il se rend compte, et les motifs dont il évoque et dirige à son gré l'activité.

Aussi bien, en cherchant ainsi la direction de sa volonté réfléchie dans cette portion de sa vie instinctive, l'homme a-t-il si peu le sentiment d'abdiquer sa liberté, qu'en se soumettant à cette influence il a bien plutôt le sentiment de s'être rapproché des origines normales de son être.

Tous, en effet, nous faisons l'expérience au dedans de nous d'un fait central de vie instinctive qui se présente à nous comme ce qui y subsisterait encore d'un moi primitif et normal arrêté dans son développement. Dans le fond, notre autre centre de volonté, le moi qui est en nous au point de départ immédiat d'une activité consciente de ses mobiles, ce moi-là ne constitue à nos propres yeux que le côté *historique* de notre personnalité ; en même temps que l'état de dépendance qui le caractérise témoigne devant nous d'une séparation survenue entre ce moi conscient, et ce qui est ainsi en nous comme le reste et « le témoin » d'une première existence normale.

Tels sont les faits qui seuls peuvent nous expliquer, d'un côté la présence en nous d'une volonté réfléchie incapable de *vouloir* « le bien, » et de l'autre l'existence au dedans de nous,

lorsque nous sommes seuls avec nous-mêmes, d'une *nécessité* de rechercher ce qui serait pour nous le bien. Evidemment, à elle seule, cette nécessité trahit d'un côté la persistance, dans le centre instinctif de notre être, d'une portion de vie normale ; et, de l'autre, le fait que cette vie normale n'est pas encore clairement et directement appréciée par le côté de notre être qui est en pleine possession de la conscience de ses mobiles.

C'est bien aussi là ce qui nous fait comprendre comment la substitution d'une autre volonté à la place de notre volonté réfléchie, loin d'affaiblir ou de détruire en nous le sentiment des droits essentiels de notre être, ranime au contraire et fortifie bien plutôt ce sentiment. Cette autre volonté, en effet, bien qu'étrangère à notre moi conscient de sa liberté, bien que s'imposant même avec autorité à notre liberté réfléchie, n'arrive jamais, en sanctionnant de la sorte le choix que nous avait dicté notre instinct central, qu'à nous rejeter du côté de ce qui constitue, à nos propres yeux, le reste et « le témoin » de nos origines. C'est à cela, dans le fond, que cette nouvelle volonté doit de demeurer pour nous, malgré le caractère absolu de son autorité, non pas ce qui serait le caprice d'un être étranger à notre histoire, mais bien la volonté de Celui qui, parce qu'il est l'auteur même de cette histoire, en demeure nécessairement le protecteur, et nous apparaît même comme le garant de notre développement normal. C'est bien pour cela que, chez le croyant, l'obéissance à « la loi de Dieu » ajoute directement et positivement ce qu'elle enlève à l'initiative et à l'indépendance de sa volonté réfléchie, à ce qui subsiste encore au dedans de lui de sa vie originaire et normale.

Nous retrouvons là les faits que Notre Seigneur avait en vue lorsque, se présentant lui-même comme la manifestation humaine de la volonté divine, il n'hésitait pas à dire « que celui qui perd sa vie pour l'amour de lui la trouvera. » Evidemment, la vie qu'un homme peut ainsi « perdre » par un acte délibéré de sa volonté, n'est pas le même fait de vie que celui que cet homme serait appelé à « retrouver. » Le premier de ces faits est nécessairement une vie consciente et maîtresse d'elle-même ; tandis que l'autre est un fait de vie dont ce même homme n'a-

vait pas eu conscience avant de l'avoir « trouvé, » bien que déjà alors ce fait eût constitué le centre de sa vie normale elle-même. Aussi bien voyons nous que l'Evangile n'hésite pas à nous montrer, dans l'homme qui a ainsi retrouvé sa vraie vie dans la vie du Christ de Dieu, un être qui n'est même pas encore en possession à cette heure d'une conscience directe de sa propre vie. Même alors cet être n'en saisit encore que d'une façon indirecte et les pouvoirs et les destinées. (1 Jean III, 2.) L'Evangile nous montre ce « régénéré » n'étant même conscient de la réalité de cette vie là que pour autant qu'il en ressent l'activité, et qu'il en lit l'histoire elle-même, dans la vie et dans l'histoire de Celui en qui il est arrivé à voir l'homme normal ou *le fils de l'homme;* dans la réalité historique de Celui qu'il saisit aussi bien comme « la parole » qui lui est adressée de Dieu, que comme « le chemin » qui doit le ramener, lui, à ce Dieu.

On nous demandera peut-être si tout cela n'équivaut pas à détruire l'unité essentielle de l'être humain ? En particulier, on nous demandera comment nous retenons le sentiment de cette unité en face de l'idée d'un homme qui, bien que capable de se décider pour le bien, est néanmoins ensuite incapable de le vouloir ?

Nous répondons à cela que, s'il faut sans doute retenir l'unité de l'homme dans chaque moment spécial de son développement historique, rien n'empêche que nous voyions se succéder, dans l'histoire du même homme, deux principes distincts, et même deux directions opposées, de la volonté. Rien n'empêche que la volonté du bien ne vienne s'ajouter chez l'homme à ce qui n'aurait été chez lui que la vue plus ou moins claire de ce bien. Et, dans le fait, pendant qu'a lieu cette *vue* du bien, la *volonté* de ce bien n'existe réellement pas encore. Dans ce premier moment nous ne surprenons nullement l'homme faisant appel à l'énergie de sa volonté, ni même à une tension spéciale de sa pensée. Il n'y a alors en lui rien de ce qui ressemblerait à un acte d'initiative. Nous le voyons bien plutôt alors écouter et se recueillir. Loin d'avoir recours à la vigueur de son intelligence, il ne s'applique, dans le moment dont nous parlons, qu'à

laisser arriver jusqu'à lui une impression dont il se sent l'objet. La seule activité qu'il déploie, c'est cette action négative grâce à laquelle, pour « rentrer en lui-même, » pour « revenir à lui-même, » pour « se retrouver lui-même, » il impose silence à la voix bruyante de ses convoitises et aux impatientes réclamations de sa volonté propre.

Avec tout cela, on ne saurait méconnaître l'apparition subséquente, dans ce même homme, d'une action toute différente de celle-là. L'une, celle par laquelle il choisit le bien, n'est qu'une action réceptive. Nous l'avons dit, c'est une *vue* qui lui est accordée. L'autre, l'obéissance à l'autorité qui vient ensuite sanctionner en lui le résultat de cette vue, fait succéder, à ce qui n'avait été qu'une activité réceptive, l'énergie qui met en œuvre, qui traduit en action, ce qui jusqu'alors n'avait été que passivement ressenti. Cette seconde action est donc non seulement distincte et différente de la première, mais elle lui est encore essentiellement supérieure. Aussi est-ce bien parce que l'homme a senti que, s'il s'en tenait à cette première activité, il demeurerait incapable de vouloir le bien de façon à l'accomplir, qu'il se soumet maintenant à une autorité absolue et sans appel. On le voit : statuer une semblable autorité n'est pas détruire l'idée de l'homme ; bien que ce soit là sans doute, et cela d'accord avec la conscience que l'homme a de lui-même, avoir discerné dans son état actuel un état anormal.

Ce dernier mot nous engage à nous arrêter encore devant ce qui résulterait pour l'homme de l'apparition au dedans de lui de cette autorité.

1° A l'égard de sa *pensée*, l'expérience qui lui est ainsi imposée d'une volonté absolue, péremptoire, et par conséquent essentiellement supérieure à la sienne propre, cette expérience implique nécessairement pour lui la révélation directe de la présence positive du sujet de cette volonté. De plus, cette révélation arrivant à l'homme sous la forme d'une expérience à laquelle il ne saurait se soustraire, ce sera là pour lui non seulement la révélation d'un être qui ne serait supérieur qu'à son activité humaine, mais ce sera celle de l'Etre absolu lui-même. L'homme se voit par là mis en un rapport direct

avec l'être qui s'affirme au dedans de lui non-seulement comme le maître de l'activité de cet homme, mais avant tout comme le maître des décisions de sa liberté, c'est-à-dire comme le premier auteur de cette liberté elle-même.

Remarquons encore que l'expérience qui est ainsi imposée à l'homme diffère essentiellement de celle que cet homme doit à la conscience qu'il a de lui-même. Tandis que, dans ce dernier cas, le centre ou le point de départ de sa vie humaine devra toujours être cherché dans un fait de vie inconsciente; tandis que c'est dans son instinct que l'homme devra toujours ressaisir le fait originaire de son existence, il ne saurait évidemment être question d'une vie initiale inconsciente ou instinctive pour l'Etre dont la volonté vient ainsi sanctionner en lui cette impression de conscience, tout en demeurant devant lui l'autorité suprême de sa liberté. A lui seul, le caractère de cette action implique la présence, dans Celui qui en est l'auteur, d'une volonté claire et précise. L'homme se voit là dedans l'objet d'une autorité *absolue;* ce qui veut dire qu'il se trouve en face d'une volonté parfaitement consciente de ses droits.

Aussi, tandis que l'*histoire* de l'homme lui apparaîtra toujours à lui-même comme une réalisation successive de ce qui caractérise pour lui l'instinct central de sa vie, l'histoire du sujet de l'autorité absolue à laquelle l'homme se voit ainsi soumis, ne sera-t-elle jamais devant lui qu'une succession d'actes souverains et absolus. Cela équivaut à rappeler que le rapport de Dieu avec sa créature se présente toujours à celle-ci non comme une évolution graduelle de Dieu lui-même, mais bien comme une expérience successive d'actes divins qui auraient pour objet cette créature.

2° Quant au *moyen* par lequel peut s'effectuer cette impression sur la libre volonté de l'homme, il est évident que si ce moyen ne peut être cherché dans l'homme lui-même, il peut encore moins être question de l'attribuer à quoi que ce soit d'extérieur à l'homme. L'agent de cette action ne saurait être qu'un agent intérieur ou spirituel. De plus, vu la nature de l'action dont il s'agit, cet agent spirituel, ou cet esprit, ne

peut être que l'Esprit suprême ou absolu ; c'est-à-dire l'Esprit divin, ou Dieu agissant directement dans l'homme comme Esprit.

C'est ainsi que les faits que nous révèle la conscience de ce qui se passe en nous suffisent, du moment où nous nous y rendons attentifs, pour nous faire reconnaître la vérité de ce que nous annonce le témoignage évangélique. On sait jusqu'à quel point l'Evangile fait toujours appel à notre expérience pour prouver la vérité des faits qu'il propose à notre foi. Il suffit, à cet égard, de rappeler et les paraboles du Christ, et les appels à la conscience dont fait un usage si fréquent l'apôtre des gentils. En particulier, chacun se rappelle quel rôle décisif joue, dans la parole de l'Evangile, cette activité intérieure de l'Esprit de Dieu à laquelle nous a conduits notre analyse. L'œuvre de l'Esprit y apparaît, soit dans cette « nouvelle naissance » qui est la vivification, dans l'homme historique, de l'homme normal et éternel, et par conséquent le premier début, dans notre existence actuelle, de tout ce qui mérite pour nous le nom de la *vie*; soit dans cette autorité intérieure qui, chez cet homme là, prend peu à peu la place de tout ce qui jusqu'alors avait été, et quelquefois même de la part de Dieu, une simple autorité extérieure. C'est bien cette action intérieure qui seule, ou bien sanctionne l'autorité extérieure à laquelle nous aurions été temporairement soumis par la Providence de Dieu, ou bien qui, le moment venu, nous libère de cette autorité lorsqu'elle courrait le risque de n'être plus pour nous qu'une autorité purement humaine ou historique.

3° Quant au *résultat* de cette œuvre intérieure pour l'homme moral, ce sera, ou bien cette obéissance du cœur qui s'appelle *la foi*, ou cette révolte du cœur qui apparaît dans l'*incrédulité*. Aussi l'avènement de cette autorité dans l'âme humaine implique-t-il à chaque fois une crise dans le développement de sa vie morale. Déjà la seule perception de cette autorité a lieu, nous l'avons vu, non pas au moyen d'une vue intellectuelle, mais au moyen d'une impression morale; non par une idée mise devant l'esprit, mais par une expérience imposée à la volonté;

expérience que l'intelligence se bornera ensuite à formuler, soit pour l'usage que l'homme en devrait faire, soit pour le souvenir qu'il en devrait conserver.

Il semble difficile, en face de tels faits, de ne pas reconnaître l'initiative divine dans tout ce qui touche au rapport religieux. Il n'est pas moins toute une école de « théologiens » qui, par crainte de blesser le sentiment de la liberté, se contentent de constater dans le fait religieux « un fait de conscience. » Ces esprits ne pensent même pas à aller plus loin. Ils ne se demandent pas de *quoi* ou de *qui* l'homme a alors conscience ; et, dans le cas où il aurait réellement alors conscience de *quelqu'un*, si c'est là chez lui la conscience d'un acte dont cet homme demeurerait le sujet, ou celle d'un acte dont il ne serait que l'objet. Vinet a parlé éloquemment de « la volonté cherchant sa loi. » Ici nous avons essayé de montrer comment se forme cette volonté là ; comment ce qui n'était d'abord que de la soumission devient de l'obéissance ; comment la libre obéissance arrive à sanctionner au dedans de nous, et à y traduire en vie active, ce qui n'avait été qu'une soumission instinctive.

Indiquons encore, en terminant, deux *corollaires* de notre thèse.

Le premier se rattache à ce que nous avons déjà dit de ce qui découle de l'expérience de la volonté divine pour la pensée de celui qui a fait cette expérience. Cette idée du Maître et du Juge de la liberté qui nous a été dictée par cette expérience, est la préparation indispensable, et comme l'introduction obligée, à la foi au Dieu de la Révélation. La seule chose, en effet, qui rende justice à ce qui résulte pour notre pensée de cette expérience, c'est le grand fait que résume devant nous l'apparition, dans la personne historique de Jésus de Nazareth, du Christ de Dieu le Sauveur des hommes. Ce premier corollaire aboutirait donc à faire voir, dans l'expérience imposée à notre volonté, l'acheminement à la vérité chrétienne proprement dite; à montrer que la vérité, et par conséquent que l'autorité, de l'Ecriture découlent directement pour nous de notre obéissance à l'autorité de l'obligation morale.

Un second corollaire de cette même thèse concernerait le résultat, pour le croyant, de la foi par laquelle il est ainsi arrivé à saisir en Jésus-Christ le Dieu dont sa conscience lui a fait discerner au dedans de lui-même la vivante autorité. Evidemment, chez cet homme-là, la *loi* est un point de vue entièrement dépassé. Pour lui l'*autorité*, après avoir rempli sa tâche, a cédé la place à l'*amour*. Dès lors la *liberté* règne de nouveau dans cette âme, mais cette fois sans limitation, et surtout d'une façon définitive et assurée.

Nous reconnaissons là ce dont parlait Celui qui, se présentant lui-même comme la Parole, ou la manifestation, de Dieu, disait à ceux qu'il invitait à venir à Lui : « Si le Fils vous affranchit vous serez véritablement libres. »

C. MALAN.

VARIÉTÉ

La mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament, d'après le prof. Francis Brown de New-York.

2. *Le témoignage des auteurs inspirés*[1].

Nous avons remarqué dans notre précédent article que sur les vingt-huit passages des évangiles où se trouve le nom de Moïse, six émanent des évangélistes eux-mêmes. Dans le reste du Nouveau Testament le nom de Moïse revient dans trente passages, qui sont tous, à l'exception de quatre toutefois, les paroles de personnages pour lesquels on peut revendiquer l'inspiration. Les quatre passages que nous venons d'excepter sont : Act. VI, 11 et VI, 14, où les faux témoins parlent contre Etienne ; Act. XV, 1 (paroles de « certains hommes ») et Act. XV, 5, contenant les paroles de « quelques hommes du parti des pharisiens qui avaient cru. » Ces passages devront être examinés ; mais comme nous nous en tenons pour le moment à l'exégèse des expressions des auteurs inspirés nous devons les laisser de côté : il nous reste dès lors trente-deux passages à interpréter.

I

Parmi ces passages, quatorze doivent être mis de côté, ne parlant de Moïse qu'au point de vue historique, sans faire aucune allusion à la mosaïcité du Pentateuque. Ce sont : Math. XVII, 3, 4, et les parallèles Marc IX, 4, 5 ; Luc IX, 30, 33 (récit de la transfiguration) ; Rom. V, 14 ; IX, 15 ; 1 Cor. X, 2 ; 2 Cor. III, 7, 13 ; 2

[1] Voir la *Revue* de mai, pag. 297.

Tim. III, 8; Hébr. III, 2-5; III, 16; VIII, 5; XI, 23-28; XII, 21; Jude 9. On peut ajouter Act. VII, 20-44 et Hébr. IX, 19; quant aux passages Act. VII, 37 et Hébr. IX, 19 qui affirment que Moïse a prononcé certaines paroles qui sont contenues dans le Pentateuque, ils seront examinés ailleurs. Nous n'avons pas maintenant à nous arrêter aux circonstances historiques rapportées dans ces passages; encore moins devons-nous discuter les difficultés soulevées par l'interprétation de 2 Tim. III, 8; Hébr. IX, 19; Hébr. XII, 21; Jude 9. Il suffit à notre dessein que ces passages n'aient aucun rapport avec la question qui nous occupe. Quelques-uns déclarent sans doute que Moïse reçut des révélations divines (Act. VII, 30-34, 38, 44; Rom. IX, 15; Hébr. VIII, 5); mais aucun n'implique que Moïse ait couché par écrit ce qui lui était révélé, encore moins qu'il ait composé un ouvrage contenant ces révélations et un grand nombre d'autres faits. D'autres textes nous parlent des relations de Moïse avec les Israélites, et nous rapportent même les paroles qu'il leur adressa dans des occasions spéciales (Act. VII, 35, 36, 38; Hébr. IX, 20); mais il n'en ressort nullement que Moïse ait écrit le récit de ses relations avec le peuple et le compte rendu de ses discours; encore moins qu'il soit l'auteur du Pentateuque qui contient ces choses et bien d'autres encore. Nous devons donc laisser ces passages de côté.

II

Les quatre passages qui suivent ne sont pas plus concluants: Act. III, 22, 23; VII, 37; XXVI, 22; Rom. X, 19. — 1° Act. III, 22, 23 contient les paroles que Pierre adresse au peuple sous le portique de Salomon. « *Moïse a dit : le Seigneur votre Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi*, etc. » La citation est tirée de Deut. XVIII, 15; et la notice historique : « *Moïse a dit,* » affirme, comme le Deutéronome l'affirme aussi, que ces paroles ont bien été prononcées par Moïse; mais elle ne nous dit rien de plus. Elle ne fait pas même allusion au fait que le Deutéronome établit plus loin (XXXI, 9) à savoir que Moïse mit par écrit la loi qu'il avait donnée oralement et que contiennent les chapitres précédents. Encore moins fait-elle allusion à la mosaïcité du Pen-

tateuque. — 2° On peut en dire autant d'Act. VII, 37 où le même passage du Deutéronome (XVIII, 15) est cité par Etienne et introduit par la notice : « *C'est ce Moïse qui dit aux enfants d'Israël : Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète*, etc. » La seule différence entre le cas qui nous occupe et le précédent, c'est qu'ici la notice historique et le contexte font clairement allusion à la promulgation orale de la loi qui renferme ces paroles prophétiques, sans désigner en aucune manière quelque auteur que ce soit. Nous devons remarquer de plus que, bien que l'inspiration littérale des paroles d'Etienne puisse être mise en question, il n'est nullement nécessaire de le faire pour le cas qui nous occupe, pas plus que pour celui de Pierre. Quelle que soit l'inspiration qu'on leur attribue, si élevé même que soit son degré de clarté, il est évident que les paroles de ces hommes lues et interprétées avec soin ne nous conduisent nullement à Moïse comme auteur du Pentateuque. — 3° Il en est exactement de même de Rom. X, 19. Ce passage cite Deut. XXXII, 21, avec la notice historique : « *Moïse le premier dit.* » Ces paroles nous sont représentées dans le Deutéronome comme les paroles de Dieu lui-même ; mais elles se trouvent dans le cantique de Moïse dont il nous est dit (Deut. XXXI, 30 ; cf. XXXII, 44) : « *Moïse prononça devant l'assemblée du peuple d'Israël les paroles de ce cantique.* » Nous ne trouvons rien de plus dans la notice Rom. X, 19. Il est sans doute dit dans Deut. XXXI, 22 : « *Moïse écrivit donc ce cantique,* » mais Rom. X, 19 ne fait pas allusion à ce fait ; encore moins implique-t-il que Moïse ait écrit ce Pentateuque dont son cantique forme une si petite partie.

4° Le passage Act. XXVI, 22 contient les paroles suivantes de saint Paul : « *J'ai subsisté jusqu'à ce jour, rendant témoignage devant les petits et les grands, sans m'écarter en rien de ce que les prophètes et Moïse ont déclaré devoir arriver.* » Il n'est pas aisé de dire exactement quelle parole ou quelles paroles de Moïse Paul avait dans l'esprit en écrivant celles que nous venons de citer. La mort de Christ, sa résurrection, et la proclamation de l'Evangile (de l'Evangile, dans le texte, « de la lumière ») aux juifs et aux gentils (v. 23) étaient les grands faits que l'on regardait comme annoncés par les prophètes et par Moïse. Paul peut avoir considéré

Moïse comme ayant parlé de Christ soit directement soit typiquement, mais aucune de ces manières de voir n'emporte la mosaïcité du Pentateuque. S'il est vrai que certaines paroles de Moïse (Deut. XVIII, 15) annonçassent Christ, ou que certaines prescriptions mosaïques (Lév. XVI : le grand jour des expiations) préfigurassent son œuvre rédemptrice, le passage XXVI, 22 est suffisamment expliqué.

III

Parmi les passages qu'il nous reste à interpréter, il y en a quatre qui se rapportent à Moïse en tant que législateur. Ce sont : Jean I, 17; Act. XXI, 21; Hébr. VII, 14; IX, 19. — 1° Jean I, 17 s'exprime ainsi : « *La loi a été donnée par Moïse.* » Ceci n'affirme en rien que la loi ait été écrite par Moïse, encore moins que le Pentateuque, qui contient autre chose que la loi, ait été écrit par lui. Ce passage ne nous donne pas la présomption la plus légère en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses. Il affirme simplement que Moïse est celui qui a promulgué la loi (divine). Si même, d'après d'autres témoignages, nous avions la certitude que Moïse est l'auteur du Pentateuque, ce passage ne saurait confirmer notre opinion. Moïse était l'agent dont Dieu se servit pour révéler la loi, tout comme il envoya Jésus-Christ pour révéler la grâce et la vérité; mais notre passage ne nous dit rien de plus. — 2° Plus explicite encore, et plus exactement déterminé par son contexte, est le passage Hébr. IX, 19 : « *Moïse après avoir prononcé devant tout le peuple les commandements de la loi*, etc. » Nous avons affaire ici, non point à une loi écrite, mais à une loi orale, et rien ne nous dit ici que cette loi ait jamais été écrite, encore moins qu'elle l'ait été par Moïse. De plus nous n'avons pas même ici toute la loi (orale); car, bien loin que la cérémonie décrite dans la suite du passage corresponde exactement à aucune ordonnance du Pentateuque, il n'y en a aucune qui la rappelle, à quelque degré que ce soit, excepté Ex. XXIV, 6. Dès lors la loi rapportée dans Hébr. IX, 19 doit être tout simplement le *livre de l'alliance* (Ex. XX-XXIII, cf. Ex. XXIV, 7) qui ne renferme ni la loi du Lévitique ni celle du Deutéronome. Notre passage n'a donc rien à voir avec l'auteur du Penta-

teuque. — 3° Le passage Act. XXI, 21 peut-il s'appuyer sur l'autorité d'hommes inspirés ? On pourrait discuter la question ; mais puisque le corps qui parle ici renferme non seulement les anciens de l'Eglise de Jérusalem en général, mais Jacques en particulier, on peut accorder à ce passage l'autorité en question. Mais il est évident que les paroles : « *Tu enseignes à tous les Juifs à renoncer à Moïse, leur disant de ne pas circoncire les enfants et de ne pas se conformer aux coutumes,* » font de Moïse non point l'auteur du Pentateuque, ni même celui qui a formulé par écrit un certain code de lois, mais simplement celui qui a promulgué la loi qui, parmi d'autres éléments, renferme les prescriptions sur la circoncision et autorise certaines coutumes ; quand donc on attaque ces prescriptions, on s'attaque par là même à la personne du législateur. — 4° Nous devons enfin examiner sous le chef présent le passage Hébr. VII, 14 : « *Notre Seigneur est sorti de Juda, tribu dont Moïse n'a rien dit pour ce qui concerne le sacerdoce.* » Ce passage implique que Moïse a donné certaines indications relatives aux prêtres et à la tribu à laquelle ils appartiennent, mais que nous rapportions ces paroles à Ex. XXVIII, 1 ou à Deut. XVIII, 1 ou à quelque autre passage, elles nous parlent seulement de l'autorité du législateur et non point d'une activité littéraire de ce législateur. Ce passage doit donc être rangé parmi les quatorze passages examinés plus haut.

IV

Quatre passages, qu'on pourrait avec raison classer parmi les précédents, nous parlent de la loi de Moïse, sans impliquer le moins du monde que Moïse ait écrit le Pentateuque. Ce sont : Luc II, 32 ; Act. XIII, 39; 1 Cor. IX, 9 ; Hébr. X, 28. — 1° Parmi ces passages, Act. XIII, 39 : « *Quiconque croit est justifié de toutes les choses dont vous ne pouviez pas être justifiés par la loi de Moïse,* » nous parle d'un système de lois dont Moïse a été le fondateur humain. Il n'est pas dit que Moïse ait couché cette loi par écrit, encore moins qu'il ait rédigé le Pentateuque. — 2° Hébr. X, 28 : « *Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde* » (cf. Deut. XVII, 2-7), nous parle de la violation des ordonnances mosaïques mais nul-

lement des écrits mosaïques. — 3° et 4° Les passages Luc II, 22 : « *Quand les jours de leur purification furent accomplis selon la loi de Moïse* » (cf. Lév. XII, 2) et 1 Cor. IX, 9 : « *Il est écrit dans la loi de Moïse : Tu n'emmuselleras point le bœuf*, etc. » (cf. Deut. XXIV, 4) nous donnent aussi peu de lumière que les précédents. Une loi qui a été promulguée, et non point une œuvre littéraire, voilà ce qui dans l'un et l'autre cas se présente à l'esprit ; les mots : « *Il est écrit* » de 1 Cor. IX, 9 impliquent seulement que les apôtres et leurs lecteurs possédaient par écrit la loi de Moïse, mais il n'est pas même fait une allusion lointaine au fait que Moïse ait mis lui-même cette loi par écrit ; *a fortiori*, ces passages ne nous apportent aucune présomption en faveur de la mosaïcité du Pentateuque.

V

Le sens des quatre passages suivants : Luc XXIV, 27 ; Act. XV, 21 ; XXVIII, 23 ; 2 Cor. III, 15, est un peu différent de celui des textes précédents. Toutefois cette différence n'est pas telle qu'elle doive nous conduire à une conclusion autre que celle à laquelle nous sommes arrivés jusqu'ici. Dans Act. XXVIII, 23, l'auteur dit de Paul qu'il persuadait ses auditeurs « *au sujet de Jésus, à la fois par la loi, par Moïse et par les prophètes.* » Dans Luc XXIV, 27, l'évangéliste dit de Jésus que : « *commençant par Moïse et par tous les prophètes il leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait.* » Dans Act. XV, 21 Jacques nous est représenté comme disant : « *Car depuis bien des générations, Moïse a dans chaque ville des gens qui le prêchent, puisqu'on le lit tous les jours de sabbat dans les synagogues.* » Dans 2 Cor. III, 15 Paul dit : « *Jusqu'à ce jour quand on lit Moïse, un voile est jeté sur leurs cœurs.* » On peut très bien admettre que tous ces passages s'en réfèrent aux écrits qui ont passé sous le nom de Moïse. Mais, comme nous l'avons dit dans notre précédent article, ce fait est loin de constituer une démonstration de la mosaïcité du Pentateuque. Il n'est pas même prouvé que les écrits mentionnés dans ces cas soient *coextensifs* au Pentateuque. Dans Act. XV, 21 et dans 2 Cor. III, 15 c'est à la législation de Moïse qu'il est fait allusion. Mais alors

même que tous ces textes se rapporteraient au Pentateuque, ils ne prouveraient pas que Moïse en fût l'auteur. Car, nous le répétons, si d'une part un ouvrage peut tirer son nom de celui qui l'a écrit, d'autre part il peut aussi tirer ce même nom soit du personnage qui en a composé une partie importante, soit de celui qui y figure au premier plan, soit enfin du fait que le nom de ce personnage a été attaché à cet ouvrage, comme son titre, par une opinion populaire correcte ou non, et cela en raison des considérations précédentes. Ces quatre passages sont donc absolument neutres.

VI

Il n'est pas facile de classer le passage Apoc. XV, 3 : « *Et ils chantaient le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu, et le cantique de l'agneau en disant*, etc. » Il n'est guère besoin de prouver que ce passage n'a pas de valeur dans la question qui nous occupe. Si ces paroles étaient suivies d'une citation d'Ex. XV ou de Deut. XXXII, elles impliqueraient tout simplement la mosaïcité de l'un ou de l'autre de ces cantiques. Mais nous ne voyons pas une telle citation. Les paroles du cantique rapportées aux versets 3 et 4 sont des réminiscences de divers passages de l'Ancien Testament, mais aucun n'est pris dans les chapitres du Pentateuque que nous venons de rappeler. C'est un nouveau cantique, chanté par les rachetés ; et c'est de ce cantique que Moïse nous est représenté comme l'auteur. Nous ne pouvons donc rien tirer de ce passage.

VII

Il nous reste un passage (Rom. X, 5) : « *Moïse a écrit que l'homme qui accomplira la justice de la loi vivra par elle.* » Il affirme que Moïse est l'auteur de certaines paroles, paroles que nous retrouvons en substance dans Lév. XVIII, 5. Le fait que Moïse a écrit ces paroles trouvera son explication toute naturelle si l'on prouve que Moïse a écrit le Pentateuque ; l'explication sera tout aussi bonne si l'on démontre que Moïse a composé, non point l'ensemble du Pentateuque, mais une partie du Pentateuque, grande ou petite, dans laquelle se trouve notre passage. Nous n'avons pas à recher-

cher pour le moment quelles parties, soit le Lévitique, soit une portion de cet ouvrage, soit quelque document, ont été incorporés par une main étrangère dans le fond mosaïque primitif. Il nous suffira de remarquer que ce fait rend aussi bien compte du texte Rom. X, 5 que l'hypothèse de la mosaïcité du Pentateuque pris dans son ensemble. On pourra nous le contester en alléguant l'impossibilité de supposer que les chrétiens de Rome aient cru à la mosaïcité d'une partie seulement de l'ouvrage qu'ils possédaient comme un tout indivisible ; mais nous répondrons que nous avons admis la possibilité d'une modification de nos résultats d'après les croyances vulgaires des contemporains des auteurs du Nouveau Testament. Cet aspect du sujet devra être discuté, mais comme pour le moment nous l'avons laissé de côté, l'objection ne porte pas coup. Si de plus on insiste sur le fait que Paul ne pouvait avoir connaissance de l'analyse des documents du Pentateuque en général ou du Lévitique en particulier, nous répondrons que, bien que la question de la possibilité ou de l'impossibilité du fait soit liée à l'aspect du sujet auquel nous venons de faire allusion, savoir *la croyance générale du temps*, et partant ne nous importe point ici, cependant il n'est pas nécessaire d'admettre que Paul ait eu une telle connaissance. Car supposons pour un moment qu'il ait vu en Moïse l'auteur du Pentateuque, les partisans de la doctrine la plus stricte de l'inspiration verront une occasion de reconnaître la sagesse et la puissance de Dieu dans le fait que, tandis que le Pentateuque est une composition multiple, Paul, ignorant même ce fait, a cependant été dirigé dans son langage de façon à ne rien dire qui lui soit contradictoire.

Nous devons cependant faire valoir un autre ordre de considérations. Même en admettant que Paul établisse dans ce passage la mosaïcité du Pentateuque, il serait périlleux de conclure sur ce seul fondement que c'est là la doctrine du Nouveau Testament. Car si nous l'essayions, nous nous heurterions à bien des passages que nous objecteraient les savants les plus dignes de foi, les plus consciencieux et les plus pieux. Ils nous diraient que Mal. III, 1 est attribué à Esaïe, que Math. XXVII, 9 cite sous le nom de *Jérémie le prophète* Zach. XI, 13, que Jude enfin, v. 13 et 14, cite les paroles d'un livre pseudépigraphe, paroles recueillies soi-disant

sur les lèvres d'*Enoch, le septième homme après Adam*. Quelle que soit la cause de ce fait, on devra admettre que le cas de Rom. X, 5 est dû à une cause semblable ; aussi, puisque ce passage est seul de son espèce, il serait difficile de montrer que ceux qui invoquent contre lui les autres passages sont dans le faux. A première vue ce passage semblerait confirmer l'hypothèse de la mosaïcité, tout comme Math. XXVII, 9 semble *prima facie* impliquer que Jérémie soit l'auteur des paroles citées; mais comme d'autres preuves nous obligent à laisser de côté cette supposition dans le cas de Jérémie, il peut bien en être ainsi dans celui de Paul. Et si nous cherchons à savoir si la manière de voir de Paul est correcte, comme nous l'avons supposé, nous verrons que ce passage ne tranche en rien la question de l'auteur du Pentateuque.

Nous avons donc vu que sur les trente-deux passages examinés dans cet article, quatorze se rapportent à la vie et aux actions de Moïse, sans parler de ses paroles ni de ses ouvrages : deux rentrent en partie dans cette catégorie et dans la suivante ; quatre, renfermant les deux précédents, affirment que Moïse a prononcé certaines paroles, sans dire ou impliquer qu'il ait écrit quoi que ce soit ; quatre font allusion à Moïse en tant que législateur et non en tant qu'auteur ; quatre parlent de la loi de Moïse comme code de législation et non comme œuvre littéraire ; quatre se servent des expressions de *loi de Moïse* et de *Moïse* en relation apparente avec une œuvre littéraire, mais sans s'expliquer sur la manière dont ce nom a été attaché à cette œuvre ; un s'en réfère prophétiquement à un cantique dont Moïse doit encore à l'heure qu'il est devenir l'auteur ; enfin un, et un seulement, affirme que Moïse a écrit certaines paroles ; mais même ici il y a tant d'interprétations possibles que ce passage ne peut être considéré comme un fondement solide pour la mosaïcité du Pentateuque.

Dans notre prochain et dernier article nous résumerons brièvement nos conclusions et rechercherons en quoi elles peuvent être modifiées par les idées qui avaient cours sur Moïse et le Pentateuque à l'époque de la composition du Nouveau Testament.

BULLETIN

THÉOLOGIE

B. Punjer. — Compte rendu de la littérature théologique de l'année 1882[1].

L'éditeur J. Ambr. Barth, de Leipzig, publie depuis l'année dernière un Theologischer Jahresbericht, compte rendu théologique annuel, paraissant dans le courant d'avril, et passant en revue les publications théologiques de l'année écoulée. Nous avons sous les yeux le second volume, renfermant la littérature de l'année 1882. (viii et 463 pages. Prix : 8 marcs.)

A la différence des journaux critiques et littéraires tels que la *Theol. Literaturzeitung* de MM. Harnack et Schürer, ou le *Theol. Literaturblatt* de M. Luthardt, qui annoncent et apprécient les écrits théologiques à mesure qu'ils paraissent, et d'autre part, à la différence des revues de théologie qui publient un bulletin, mais un bulletin nécessairement fort incomplet, des productions plus ou moins récentes, le *Compte rendu annuel* dirigé par M. Bernh. Pünjer, professeur à Iéna, a l'ambition d'offrir au public théologique une revue bibliographique à la fois systématique et complète. La littérature relative à chaque discipline fait l'objet d'un travail suivi, homogène, rédigé d'après un plan rationnel et par un seul rapporteur choisi parmi les spécialistes.

[1] *Theologischer Jahresbericht.* Unter Mitwirkung von Bassermann' Benrath, Böhringer, etc., etc., herausgegeben von B. Pünjer. Zweiter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1882.—Leipzig, Verlag von Joh. Amb. Barth, 1883.

Il est aisé de comprendre les avantages qu'offre ce mode de publication et les précieux services que ces vues d'ensemble sont appelées à rendre. L'utilité en est d'autant plus grande que la littérature théologique va se développant, se diversifiant, se dispersant toujours davantage d'année en année, et qu'il devient à peu près impossible, non seulement au théologien voué à la pratique pastorale, mais au théologien de profession, de se tenir au courant de tout ce qui se publie de nouveau, même dans le domaine qu'il cultive plus spécialement. En même temps, ces rapports annuels permettent de se rendre un compte plus exact de l'état des questions, des problèmes à l'ordre du jour, des points de vue en présence, des opinions en lutte, des courants d'idée dominants, de la direction générale que suivent les recherches sur tel ou tel sujet, de l'évolution que subit telle ou telle doctrine. Enfin, il est intéressant de voir l'ensemble de la littérature annuelle d'un sujet analysée et appréciée par un seul et même homme compétent. Le point de vue théologique du rapporteur peut n'être pas le vôtre; on peut avoir plus d'une réserve à faire à l'endroit de ses jugements; toujours est-il qu'en faisant la part de sa subjectivité, on pourra retirer du profit de ses analyses et de ses appréciations, et qu'on lui saura gré de la peine qu'il a prise de recueillir et de grouper les indications bibliographiques dont vous pouvez avoir besoin.

Les disciplines théologiques sont réparties comme suit entre les différents collaborateurs :

I. Théologie exégétique : 1° Ancien Testament, M. *C. Siegfried* (Iéna); 2° Nouveau Testament, M. *H. Holtzmann* (Strasbourg).

II. Théologie historique : 1° histoire de l'Eglise et des dogmes jusqu'au concile de Nicée, M. *Herm. Lüdemann* (Kiel); 2° du concile de Nicée à la Réformation, M. *Paul Böhringer* (pasteur à Bâle); 3° de 1517 à 1700, M. *K. Benrath* (Bonn); 4° à partir de 1700, M. *Aug. Werner* (pasteur à Guben, Prusse); 5° histoire des religions, suivie de : philosophie de la religion, apologétique et polémique, encyclopédie, littérature relative aux sociétés religieuses et statistique ecclésiastique, M. *B. Pünjer*.

III. Théologie systématique : 1° dogmatique, M. *Rich. Lipsius* (Iéna); 2° morale, M. *Wilh. Gass* (Heidelberg).

IV. Théologie pratique : 1° homilétique, hymnologie, litur-

gique, catéchétique, théologie pastorale, M. *H. Bassermann* (Heidelberg); 2° droit ecclésiastique, questions politico-ecclésiastiques de l'année, M. *Rod. Seyerlen* (Iéna); 3° Sermons et édification, M. *Otto Dreyer* (pasteur à Gotha).

Le volume se termine par un nécrologe de 1882, rédigé par le directeur, M. Pünjer, et un registre alphabétique.

Plusieurs de ces noms sont déjà connus de nos lecteurs. Ils leur en diront assez sur l'esprit général de l'entreprise. Les collaborateurs appartiennent tous à la théologie dite progressive. Ils s'inspirent d'un libéralisme diversement nuancé, sans qu'on puisse leur reprocher de faire systématiquement les affaires d'un parti. En thèse générale, ils se sont efforcés de rendre à chaque auteur la justice qui lui est due, ce qui n'empêche pas, est-il besoin de le dire, les sympathies et les antipathies personnelles de percer dans le ton du discours ou dans tel ou tel qualificatif. Il va également de soi que tous n'ont pas conçu leur tâche absolument de la même façon. Les uns sont plus laconiques ou plus réservés que les autres. Quelques-uns font prédominer l'analyse, ce dont les lecteurs ne se plaindront pas; c'est le cas, par exemple, des auteurs du compte rendu de la littérature dogmatique et morale et de celle de l'histoire des religions. Tels d'entre eux se sont appliqués à mettre en relief les sujets ou les ouvrages les plus marquants, les plus actuels, ceux qui, pour employer une expression chère aux allemands, constituent la « signature » de l'année théologique, c'est-à-dire lui donnent son cachet particulier. Citons comme exemples les sections relatives au Nouveau Testament et à la dogmatique. Un chapitre d'un grand intérêt et d'une remarquable richesse est celui qui traite des publications relatives à l'histoire de l'Eglise de 1517 à 1700. M. le rapporteur sur l'Ancien Testament s'entend à égayer par des mots plaisants, voire par des malices, l'énumération parfois un peu aride des monographies et des articles de revues rentrant dans sa spécialité. A propos des auteurs qui se sont donné pour tâche de soutenir une fois de plus la thèse qu'il règne un *parfait* accord entre la *vraie* science de la nature et le récit biblique de la création, « sans songer à se demander d'où vient que chaque année la chose ait besoin d'être de nouveau démontrée, » il croit devoir apprendre aux personnes que

cela peut intéresser « qu'elles peuvent pour la présente année se procurer cette consolante assurance pour la somme minime de 40 pfennigs. » (Page 30.)

Les ouvrages (articles de revue compris) qui figurent dans le *Compte rendu* sont au nombre d'environ 1500, provenant de plus de 1200 auteurs, en majorité allemands. Les publications que les rapporteurs n'ont pas eues entre les mains et dont le titre seul leur était connu sont marquées d'une croix [1]. Cette croix se rencontre assez fréquemment à côté des titres d'ouvrages écrits en français, ce qu'on ne saurait imputer à crime aux collaborateurs du *Jahresbericht*. La littérature théologique française, tant protestante et catholique qu'israélite, forme environ le 9 °/₀ de toute la littérature théologique de l'année. La branche où elle est le plus fortement représentée, c'est la théologie historique. Elle brille par son absence dans les chapitres relatifs à la dogmatique et aux sermonnaires, et n'est représentée dans celui traitant des ouvrages de morale que par une traduction allemande des conférences de Dupanloup sur les devoirs de la femme chrétienne. En fait de sermonnaires, les scandinaves et les anglais sont un peu plus favorisés. Parmi ces derniers, nous avons remarqué une traduction des *Etincelles de vérité*, d'un révérend ayant nom *Momerie*. Il paraît que, dans le cas particulier, l'adage *nomen omen* a tort : il s'agit en effet d'une théodicée en raccourci, qui suppose des lecteurs doués de l'esprit philosophique.

Dans le domaine où nous croyons être en mesure de contrôler en connaissance de cause la littérature citée, celui de l'Ancien Testament, nous n'avons constaté qu'une seule omission de quelque importance, le *Commentaire sur le livre du prophète Zacharie*, par J. Walther. (Genève, E. Beroud et Ce, 1882, XI et 194 pages.) En revanche, le rapporteur nous a révélé l'existence d'un *Commentaire philosophique du premier chapitre de la Genèse*, par J.-E. Filachou. (Montpellier, 95 pages.) Comme il serait possible

[1] Ce signe, du reste, paraît avoir été omis plus d'une fois par mégarde. Si les articles de M. Fréd. Frossard sur le *culte des images* (Bibl. Univ.) avaient été connus du rapporteur autrement que par le titre, très vague, il faut en convenir, ils eussent été rangés partout ailleurs plutôt que sous la rubrique : *Geschichte der hebräischen Religion*. (Pag. 57.)

que tel de nos lecteurs fût dans la même ignorance que nous, nous croyons bien faire en transcrivant, d'après le Compte rendu (page 30), la traduction que voici de Gen. I, 1 : « Dans le principe un Dieu réalisa d'abord toute extension et toute intensité sous la forme d'une simple objectivité qu'il s'opposait à lui-même. Ce dont la représentation naturelle sera la suivante : 1 p (principe premier, 1 m. (principe second ou moyen) $=\frac{\infty}{\infty}$ (objectif final). Dans cette expression, 1 p désigne le sujet actif; 1 m l'auxiliaire demi-actif, et $\frac{\infty}{\infty}$ l'objectif tout passif provenant des deux principes premier et second et constitué par le rapport indéterminé de l'infinie grandeur à l'infinie vitesse. » (*Comment. phil.*, pag. 18.)

Voici qui est moins « philosophique, » mais plus clair et plus sérieux. C'est la page dans laquelle M. Lüdemann résume son jugement sur le *Marc Aurèle* de M. Renan (pag. 97) : « L'impression produite par l'ensemble de l'ouvrage se ressent de la grave lacune qui est inhérente à toute la conception de Renan : la vraie intelligence du christianisme lui fait défaut. Aveugle, comme il l'est, pour ce qui constitue le cœur même du christianisme, son centre religieux, il ne sait l'apprécier que par son côté social et moral. Et même à ce point de vue le christianisme lui apparaît constamment comme une utopie irréalisable dans la pratique, réalisée seulement d'une manière approximative, avec une sorte de naïveté sentimentale, au sein de la primitive église, poursuivie ensuite avec effort dans le montanisme, admise finalement par l'Eglise, moyennant un habile compromis avec les besoins de la société réelle, sous la forme de l'ascèse monastique. Ce qu'il plaît à Renan d'appeler le côté religieux du christianisme, il ne peut — et cela se comprend — que le repousser : le christianisme, pour lui, c'est « le grand principe qui a opéré la réformation des « mœurs *par la foi au surnaturel.* » Il en résulte que la victoire du christianisme ne lui apparaît que comme l'effet d'une nécessité historique, jamais comme une nécessité intérieure. Aussi est-ce celle-là seulement qu'il a dessein de démontrer. Une pareille manière de comprendre les choses est la cause profonde de l'incontestable antipathie que les théologiens protestants allemands de toute nuance éprouvent pour l'œuvre de M. Renan. Malgré tout, malgré sa négation du surnaturel, il est resté en fin de compte catholique,

et catholique *roman*. Sa conception fondamentale, jointe à la tendance à préconiser le catholicisme, avec sa prudence mondaine, comme étant la seule et unique forme possible d'une réalisation au moins partielle du christianisme, cette conception n'est pas incompatible avec la soutane, et, sans aucun doute, elle se rencontre en fait chez nombre d'hommes qui en sont revêtus. Si M. Renan n'est pas abbé, si même, avec une franchise qui l'honore, il renie pour sa propre personne le système catholique en bloc, il n'en est pas plus rapproché pour cela du protestantisme. Pour son propre compte, il adhère avec enthousiasme aux *Pensées* de Marc Aurèle, quitte à ne pas le suivre dans sa résignation sans réserve. Un naïf pélagianisme, un scepticisme à tendance plutôt idéaliste, qui se plaît à rester en suspens plus encore qu'à chercher la vérité sans relâche, tels sont les éléments capitaux de sa fortune spirituelle. Rien ne lui est plus antipathique que le protestantisme. L'apôtre Paul, il l'a en aversion comme étant le fondateur de la « dogmatique. » Des jugements comme celui-ci, rendu à l'occasion des Pseudo-Clémentines, en disent plus qu'assez : « Paul ne cessa toujours de protester que l'homme ne doit à aucun mérite personnel son élection et sa vocation chrétienne. L'ébionite, *plus libéral*, croit que le païen honnête prépare sa conversion par ses vertus. » Qu'on juge après cela si l'auteur de l'*Histoire des origines du christianisme* disposait de la condition indispensable pour être à la hauteur de sa tâche, je veux dire la congénialité avec le sujet traité. »

H. V.

ERNEST MARTIN. — INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE PROTESTANTE [1].

Nous sommes à tard pour mentionner le livre de M. Martin ; néanmoins nous ne nous pardonnerions pas de le passer sous silence. Les ouvrages de théologie française ne sont pas si abondants qu'on se sente porté à en réduire le nombre, et il serait

[1] *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, par Ernest Martin, licencié en théol. — Genève, Cherbuliez et Cᵉ. Paris, Fischbacher, 1883. 302 pages.

particulièrement injuste de ne pas faire connaître ceux qui se signalent par leur originalité et la richesse de leurs aperçus.

En écrivant ce livre, M. Martin a pensé à trois classes de personnes : aux laïques, aux étudiants et aux théologiens.

La théologie en tant que science est en défaveur auprès de beaucoup de laïques, parce que les uns n'y voient point une science, les autres croient y reconnaître une ennemie de la foi et la plupart ne se rendent compte ni de son étendue ni de ses disciplines. M. Martin veut dissiper l'erreur des premiers, tranquilliser les seconds et orienter les uns et les autres, en leur présentant le tableau de ce que prétend et doit faire la théologie. Puisse cette tentative de popularisation être couronnée de succès !

Parvenu au terme de ses études, l'étudiant, en regardant derrière lui, ne manquera pas de dresser la carte des provinces, des départements et des communes qu'il a visitées, et de mettre de l'ordre dans les sciences qui lui ont été enseignées. C'est ce qui fait penser à quelques-uns qu'il n'est pas nécessaire de commencer les études par un cours d'encyclopédie. Tel n'est pas notre avis. Si bon que soit le guide, il n'est jamais inutile de consulter la carte à l'avance, il n'est pas de voyageur sérieux qui s'en passe; et, comme tous les étudiants ne sont pas fils de professeur et n'ont pas sous la main un conseiller bénévole, le plus simple est de les orienter tous au début par un bon cours.

Ce qui intéressera particulièrement les théologiens c'est le point de vue auquel s'est placé M. Martin pour embrasser d'un regard le champ de la théologie.

Les divers essais de classification des sciences théologiques reviennent à trois types distincts. Un premier groupe de théologiens les classe d'après leurs affinités, en *théologie théorique* et *théologie pratique*, ou en *théologie philosophique*, *historique* et *pratique*, ou en *théologie spéculative*, *historique* et *pratique*. — Un second groupe les range d'après leur genèse réciproque, en commençant par l'exégèse ou par l'apologétique (*théologie exégétique, historique, systématique* et *pratique*, ou bien, *apologétique*, *théologie historique*, *systématique*, *pratique*). — D'autres, trouvant ces groupements artificiels, en forment de nouveaux en partant d'un point de vue philosophique. Tel, considérant que la théologie doit

donner à l'Eglise la connaissance d'un fait, le salut, et la théorie d'un art, l'art de sauver, la divise en *théologie spéculative* et *théologie pratique*. Tel autre part de la foi enseignée par son église ; il la soumet à l'épreuve de la *théologie pure* ou *théorique* et montre dans la *théologie pratique* comment cette foi s'applique au gouvernement de l'Eglise.

C'est à ce troisième groupe que se rattache M. Martin. Mécontent des divisions extérieures ou de celles qu'impose la foi d'une église particulière, il prend son point de départ dans la foi individuelle, et nous donne un essai de systématisation des sciences théologiques de l'école individualiste.

Tout est inspiré dans ses développements par ce principe premier. La théologie est pour l'auteur : *l'activité intellectuelle réglée du chrétien pour connaître en détail sa situation dans le monde, et pour remplir les devoirs que cette situation lui impose*. Le fait générateur de la théologie, c'est la foi comprise comme une *relation avec Jésus-Christ et par lui avec Dieu*.

La foi est un fait éthique produit par des faits historiques et en produisant à son tour, nous aurons donc une Ire partie de la théologie consacrée à l'étude indépendante de ces faits, c'est LA SCIENCE, comprenant : l'*histoire de la révélation* (*documents, faits et idées*); l'*histoire du christianisme ; l'éthique* (*vie dans le péché, crise de la foi, vie en communion avec Dieu*). — Le chrétien ne se contente pas de connaître, il veut vivre et faire vivre, d'où IIe partie, ÉDUCATION : *l'individu, l'Eglise....* — Enfin, le chrétien doit se rendre compte de la valeur philosophique de ses opinions et de la place qu'elles occupent dans l'ensemble des idées, d'où : IIIe partie, PHILOSOPHIE, *méthode, spéculation*.

On ne saurait nier l'intérêt que présente cette conception. Elle est vivante, elle ne fait pas de la foi un phénomène intellectuel, et ne sépare pas dans le théologien le chrétien du savant; elle a quelque chose de populaire puisqu'elle fait appel à des expériences connues de tout chrétien sérieux et réfléchi; enfin, elle est moderne par son individualisme.

Nous ne reprocherons pas à M. Martin l'empiétement inévitable de sa seconde partie sur la première. Si on lui faisait remarquer qu'il est impossible de faire une étude des faits purement objective

et désintéressée, il répondrait que ce phénomène d'enchevêtrement se produit dans toute classification. Croit-on que pour avoir distingué sur le papier la théologie historique et la théologie spéculative, la première ne sera pas influencée en fait par la seconde et qu'elle demeurera dans un objectivisme absolu? Tout se tient dans la théologie parce que tout se tient dans le théologien, et, peut-être, quand on prend en lui son point de départ, a-t-on plus que d'autres la liberté de trahir cette imperfection inévitable.

Ce qui nous paraît plus critiquable, c'est la définition qu'adopte M. Martin de la foi. Ne faisons pas de la foi un phénomène « relevant uniquement de la volonté et de l'intelligence, pour aboutir à l'acceptation de certaines croyances; » repoussons l'intellectualisme, soit; mais quand on la définit : une relation avec Dieu, il faudrait définir encore les éléments et les formes de cette relation. Et si l'on fait de cette relation quelque chose de continu et de pratique, ne sort-on pas du sens donné au mot *foi* et ne parle-t-on pas de la *piété?* La foi naît d'une relation, elle crée une suite de relations qu'elle renouvelle, qu'elle entretient, auxquelles elle demande de nouvelles forces, mais elle n'est pas elle-même ces relations. Elle est ce quelque chose qui, jaillissant du cœur, entraînant l'intelligence, forçant la volonté, nous lie, nous donne à Jésus-Christ et à Dieu, et nous lance dans la vie en communion avec eux. L'ouvrage de M. Martin aurait gagné en clarté si cette distinction entre la racine et la plante avait été établie. Voilà pour le point de départ.

Quant au point d'arrivée, on peut se demander si la classification à laquelle aboutit l'auteur est bien la plus logique. Ne serait-il pas plus conforme au « principe générateur » de distinguer le christianisme objectif, le christianisme subjectif, et le christianisme actif et trois formes correspondantes de la théologie : *théologie objective, subjective* et *pratique :* la première renfermant ce qui porte le nom de théologie historique, y compris la théologie biblique et l'étude des documents; la seconde, comprenant la morale, la dogmatique, et la philosophie chrétienne; la troisième, ce qui a rapport à l'Eglise, à sa constitution et à son activité. Cette division aurait également l'avantage de rapprocher la « philoso-

phie » des éléments similaires au lieu de l'isoler et presque de la reléguer à part et à la fin, comme le fait notre auteur.

On peut se demander encore si M. Martin a également servi les théologiens et les étudiants. Qu'on présente au théologien une philosophie des sciences théologiques, qu'on oriente le débutant en lui faisant connaître les diverses disciplines et leur contenu, c'est bien ; mais ce sont là deux opérations distinctes. En les offrant réunies, fondues ensemble, aux étudiants, ne risque-t-on pas de leur donner des idées peu nettes, au-dessus de leur portée, et est-il certain qu'une simple nomenclature ne leur serait pas aussi profitable? Il est toujours difficile de satisfaire en même temps tout le monde.

On peut se demander enfin si le temps n'est pas venu pour la théologie chrétienne d'élargir son cadre et d'y faire une place, ne fût-ce que comme appendice, à une esquisse de l'histoire des religions. Les notions de révélation et de foi telles que les conçoit M. Martin y conduisent naturellement. Il ne s'agit pas de réduire l'importance de la révélation chrétienne. La comparaison fera ressortir au contraire sa valeur et son caractère. Mais il s'agit d'éviter un écueil sur lequel peut aller donner la théologie individualiste. Elle est psychologique, elle a raison. Elle ne le sera jamais trop, mais elle peut l'être trop exclusivement. Elle a besoin, pour son apologétique et pour construire une philosophie chrétienne, surtout si elle prétend en faire la philosophie supérieure, du témoignage de l'espèce et de cette partie de l'anthropologie qui, exposant les besoins religieux et moraux, les luttes et les aspirations des peuples, peut fournir une psychologie morale et religieuse de l'humanité. — M. Martin ne professe aucun mépris pour ces sciences nouvelles, mais n'aurait-il pas dû leur donner, dans une juste mesure, voix en chapitre.

Ces réserves faites, nous engageons vivement toutes les personnes qui aiment à rencontrer un penseur ingénieux et un esprit indépendant, toutes celles qui se perdent dans les questions théologiques et voudraient se retrouver dans ce labyrinthe, toutes celles, et elles sont nombreuses, qui se demandent comment on peut allier une foi solide à une franche critique, de lire le livre de M. Martin.

M. D.

Louis Durand. — La question eucharistique[1].

Cet ouvrage est remarquable au point de vue de l'érudition et de l'argumentation; M. Durand excelle dans l'art de diviser son sujet et d'avancer d'un pas méthodique et sûr jusqu'au terme de sa démonstration; c'est un logicien intrépide.

Son intention est de concentrer toute la question de la cène, débattue entre catholiques, luthériens et réformés, sur un point précis, de la poser dans ses véritables termes et d'arriver à la solution que commande le bon sens. Pour lui, tout dépend de la façon dont on interprète le fameux passage : « Ceci est mon corps; » or, les uns et les autres se sont en quelque mesure mépris dans la discussion, sauf quelques Cathares du XIIe siècle et Carlstadt au XVIe. Les théologiens catholiques et les docteurs luthériens prétendent avoir raison en invoquant en leur faveur le sens littéral de la parole de Jésus, les réformés se retranchent derrière le sens figuré; Carlstadt affirme que Jésus, en prononçant la proposition controversée, a désigné, non pas le pain, comme le disent les réformés, ni le corps invisible caché sous les accidents du pain, comme le veulent Romains et luthériens, mais son propre corps tel qu'il était pendant sa vie terrestre.

M. Durand estime que cette dernière opinion, que du reste il ne partage pas, a seule le droit de s'appeler *littérale;* celle des réformés reste *figurée* et le sens adopté par les Romains et les luthériens n'est ni littéral ni figuré, il faut pour le désigner inventer l'épithète d'*absurdolittéral*, comme ils ont eux-mêmes inventé une doctrine pour fonder leur interprétation. La treizième lettre cite un bon nombre d'aveux plus ou moins explicites montrant que leur exégèse, bien loin de donner naissance à leur dogme, ne peut subsister que si on admet, pour des motifs d'un autre ordre, la vérité de ce dogme.

On suivra sans doute avec intérêt les raisonnements de l'auteur et on se trouvera instruit par ses développements; cependant la

[1] *La question eucharistique élucidée et simplifiée.* Trente-trois lettres adressées au rév. père C. G. de la compagnie de Jésus, par Louis Durand. — Paris, librairie évangélique. Genève, Beroud, 1883. Un vol. in-8 de XVI chap. et 492 pag. 5 francs.

lecture de ce travail n'est pas très facile ; il faut un effort constant pour se maintenir dans le cercle d'idées où il est entré. Ne lui en faisons pas un reproche ; ce n'est pas sans un labeur prolongé et digne d'éloge qu'il a réussi à se mouvoir avec aisance dans ce milieu scolastique ; les 19 pages d'ouvrages cités le prouvent assez. Ce livre n'a pas été écrit pour nous, il est destiné à un père jésuite et à des esprits imbus des mêmes notions ; pour discuter avec eux il faut connaître leur langage et savoir l'employer au besoin. Ceux qui n'ont pas été aux prises avec les difficultés que M. Durand a rencontrées pendant son ministère en Belgique, sont peu propres à juger son entreprise ; ils peuvent cependant dire que si les théologiens catholiques ne rencontraient pas parmi les pasteurs évangéliques des hommes capables de comprendre et de critiquer leurs doctrines, ils tireraient grand profit de cette ignorance trop répandue. Nous négligeons trop d'étudier systématiquement la dogmatique et la morale catholiques dans les ouvrages classiques ; M. Durand nous donne un exemple qui mérite d'être suivi.

Il nous sera permis de souhaiter en terminant, que le sujet de la sainte cène soit envisagé en lui-même et indépendamment de toute controverse. On dit beaucoup, et avec trop de raison, que la communion est abandonnée, plus encore que le culte hebdomadaire. Ne serait-ce pas le moment d'examiner ce symptôme d'état religieux, puis d'exposer ce qu'était la cène dans l'esprit de Jésus-Christ et enfin de décrire le rôle qu'elle joue dans la vie du chrétien ? ERN. M.

PUBLICATIONS DIVERSES RELATIVES A L'HISTOIRE DE LA RÉFORMATION, EN ALLEMAGNE, EN FRANCE ET EN SUISSE.

Ce sera une tâche faite pour tenter les bibliographes allemands que de dresser un catalogue raisonné de tout ce qui se publie en vue du 400e ANNIVERSAIRE DE LA NAISSANCE DE LUTHER. (10 novembre 1483.) Sans y mettre le moins du monde l'ambition d'être complet, nous avons recueilli, pendant les derniers mois de 1882 et les six premiers de l'année courante, les titres d'au moins quatre-vingts publications de tout genre, depuis la brochure popu-

laire à 25 centimes jusqu'à l'œuvre savante et à l'édition de luxe qui se paye 20 francs et plus. Bon nombre d'entre elles nous ont passé par les mains. La plupart de ces ouvrages sont biographiques et s'adressent au grand public, peuple, familles, jeunesse, enfants des écoles. Plusieurs émanent de sociétés de publications religieuses. Il en est peu qui ne soient illustrés, ne fût-ce que de quelques modestes gravures sur bois. Un des premiers rangs, dans cette littérature populaire, revient sans doute à la *Vie de Luther racontée à la chrétienté allemande, en particulier à la jeunesse*, par Fr. Baum. Elle est ornée de plus de cinquante illustrations, et paraît chez C.-H. Beck, à Nördlingen, en quatre à cinq livraisons, pour le modique prix d'environ 2 francs.

En fait d'ouvrages écrits pour le public savant, ou du moins instruit, et basés sur une étude directe des sources, il faut mentionner, — outre le livre de feu Gust. Plitt, achevé par le pasteur Petersen, de Lubeck, dont il a été parlé dans notre précédente revue bibliographique, — les *Analecta lutherana*, « lettres et documents relatifs à la vie de Luther, pouvant servir de supplément à sa correspondance, » recueillis par le prof. Th. Kolde à Erlangen (Gotha, Perthes, XVI et 479 pages); le *Martin Luther* du Dr Carl Burk, pasteur de la collégiale de Stuttgart (C. Krabbe à Stuttgart, VIII et 342 pag.) et surtout les diverses publications de M. Julius Köstlin, prof. à Halle, la première autorité en cette matière. La nouvelle édition de sa classique biographie, *Martin Luther*, en deux volumes, vient de paraître chez Friedrichs, à Elberfeld, au prix de 18 marcs. Elle a été suivie de près d'une seconde édition de l'ouvrage qui fait le pendant de celui-là et qui avait paru il y a environ vingt ans : *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zusammenhang*. (2 vol., Stuttgart, Steinkopf.) En même temps paraissait le premier fascicule d'une seconde édition de *Luthers Leben*, biographie abrégée, ornée de soixante illustrations authentiques, que le même auteur avait publiée l'année dernière chez Fues, à Leipzig.

A côté des biographies plus ou moins originales et plus ou moins complètes, on voit figurer en assez grand nombre des études spéciales ou des esquisses populaires de tel ou tel épisode de la vie de Luther, de telle ou telle période de son développement re-

ligieux[1]; des portraits ou « caractères » du héros chrétien[2]; des monographies sur l'écrivain, le père du chant d'église protestant, le prédicateur, le professeur de théologie, le patriote, l'humaniste, le pédagogue[3]; des choix de ses lettres familières ou édifiantes et de ses opuscules allemands[4]. Les sermons sur Luther commencent également à faire leur apparition[5]. Ajoutons que M. Eickhoff a eu l'idée ingénieuse de réunir en un volume, « dédié aux amis et aux ennemis de Luther, » les jugements portés sur le réformateur et son œuvre par cent auteurs plus ou moins renommés appartenant aux quatre derniers siècles[6].

Il était impossible que la vie si dramatique du grand réformateur ne tentât plus d'un talent poétique. Plusieurs ont essayé, en effet, de la raconter en vers ou de la mettre en scène. Tous n'ont pas été également bien inspirés, tant s'en faut. Pour le moment, on s'accorde assez généralement à décerner la palme au poème dramatique *der Reformator*, d'Alb. Lindner. (Leipzig, J.-J. Weber, en deux éditions.) Le « frère Martin » et ses luttes intérieures font le sujet d'une « introduction. » Un prélude, intitulé « Le

[1] Par exemple : Zitzlaff, *Luther auf der Koburg.* (Wittemberg 1882.) — Dieckhoff, professeur à Rostock, *Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit.* (Rostock 1883.) — Rob. Kübel, *Ein Jahr aus Luthers Leben*, 1525. (Heidelberg 1883.)

[2] Rietschel, directeur du séminaire théologique de Wittemberg : *Martin Luther und Ignaz von Loyola.*

[3] Citons entre autres : H. A. Köstlin, *Luther als der Vater des evangelischen Kirchengesanges.* (Leipzig 1881.) — Osw. Gottlob Schmidt, *Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern.* (Leipzig 1883, ouvrage posthume.) — Joh. Müller, *Luthers reformatorische Verdienste um Schule und Unterricht.* (Programme scolaire d'un des gymnases de Berlin, 1883.)

[4] *Briefe von und an Luther*, par le pasteur Enders, Francfort s/Main, librairie de l'Union évangélique. — *M. Luther als deutscher Klassiker*, in einer Auswahl seiner kleinern Schriften, Homburg vor der Höhe; le 3e volume a paru récemment. — *Luthers Reformations-Schriften vom Jahre 1520*, von Dr Hermens, Halle, — A. Hase, *275 Lutherbriefe in Auswahl und Uebersetzung.* Leipzig. 420 pag. (2 marcs.)

[5] *Wer Luther war.* Sermon de réformation par M. Kögel, prononcé dans le « dôme » de Berlin.

[6] *Hundert Stimmen namhafter Männer aus vier Jahrhunderten* über Luthers Person und sein Werk. Gütersloh, Bertelsmann. Plus de 300 pages. Prix : 60 pfennigs.

marchand d'indulgences, » a pour but de peindre les misères morales de l'Eglise catholique au temps de la Réforme. Le drame proprement dit : « La diète de l'empire, » nous fait assister au triomphe moral du pauvre moine et finit par son mariage avec Catherine de Bora.

Certains catholiques, on pouvait s'y attendre, profitent du jubilé qui se prépare pour rafraîchir de vieux clichés, pour rabaisser de leur mieux le réformateur et son œuvre et relever d'autant ses adversaires. Un ci-devant pasteur ultra-luthérien, G. Evers, que la soif d'autorité a ramené naguère dans le giron de l'Eglise infaillibiliste, se dispose à publier une « Esquisse de la vie de Luther, tirée de ses propres papiers.» Le journal ultramontain la *Germania*, qui se publie à Berlin, s'est fait adresser de Hambourg une série de lettres sur « le Luther historique, » dont on a fait un tirage à part et qui se répand en des milliers d'exemplaires distribués gratuitement parmi les populations protestantes. L'historien catholique Janssen, dont l'*Histoire du peuple allemand dès la fin du moyen âge* suscite tant de légitimes colères par une habileté toute jésuitique à ne faire dire aux documents cités que ce qui peut servir « la bonne cause, » annonce une *Festschrift* sur le légat « Aléandre à la diète de Worms, » qui paraîtra dans l'académique in-quarto [1].

Parmi les historiens protestants qui ont relevé le gant jeté par les polémistes catholiques, nous rencontrons de nouveau le nom de M. Köstlin. Il a répondu à M. Janssen avec une urbanité parfaite, mais de main de maître, dans une brochure intitulée : *Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker*. Cet écrit polémique a été rapidement enlevé; déjà une nouvelle édition est devenue nécessaire. (Halle, Niemeyer, 72 pag.) Les professeurs de la faculté de Halle descendent ainsi les uns après les autres dans la lice pour rompre une lance avec les modernes champions de celui que Luther appelait *der alt*

[1] La justice exige que nous signalions une *Vita di Martin Lutero*, récit populaire publié à Rome, en 1882, par un anonyme se disant catholique. Son impartialité lui a valu d'être mis aussitôt à l'index. (Benrath, *Theologischer Jahresbericht*, 2d vol., pag. 180.)

bæse Feind. Après M. Schlottmann[1], M. Jacobi[2]; après M. Jacobi, M. Beyschlag[3]; après M. Beyschlag, M. Köstlin. Ils se souviennent sans doute que l'université à laquelle ils sont attachés a recueilli le glorieux héritage de l'ancienne académie de Wittemberg.

Au reste la meilleure manière de répondre aux dénigreurs, le seul moyen de les désarmer, ce sera d'imiter toujours moins, en racontant la vie du réformateur, l'exemple de l'hagiographie romaine. « Gloire à la vérité historique, » telle doit être de plus en plus la devise de l'historiographie protestante. « Nous ne pouvons, disait naguère un juge compétent à propos du beau livre de Plitt[4], nous défendre de l'impression que, même dans cette biographie récente de notre Luther, ce n'est pas tout Luther, ce n'est pas un Luther absolument au naturel, qui est mis sous les yeux du public protestant, mais un Luther quelque peu atténué, raffiné, poli par l'effet d'un sentiment d'affection respectueuse et sous l'influence de traditions inspirées par le désir de le justifier... Il faudrait, pensons-nous, ne pas craindre de dessiner, d'une main plus vigoureuse qu'on n'a coutume de le faire, le Luther au tempérament colérique. Il s'agit de peindre la force impétueuse, pareille à la violence des éléments déchaînés, avec laquelle il agit et il parle dès que la passion s'empare de lui. Il s'agit de rendre sensible la pression qu'il a exercée sans contredit sur ses alentours, grâce à l'ascendant de sa puissante personnalité, de façon à réduire les uns à n'être plus que ses adeptes aveugles, de serviles échos de ses paroles, tandis que d'autres, Mélanchton en tête, éprouvaient dans son voisinage je ne sais quelle impression d'anxiété, comparable à celle qu'ils eussent ressentie en séjournant sur un volcan. C'est que des natures gigantesques, comme l'était Luther, agissent sur leur entourage avec une puissance souveraine, sans même

[1] *Erasmus redivivus*, programme académique 1881. Nouvelle édition considérablement augmentée, et renfermant un parallèle entre Luther et Erasme. Halle 1883, X et 355 pages.

[2] Prof. Schlottmann. *Die Hallesche Facultät und die Centrumspartei*. 1882 Brochure.

[3] *Was ist, Rom gegenüber, der evangelische Christ seiner Kirche u. seinem Vaterlande schuldig?*

[4] G. Kawerau, de Magdebourg, dans *Theologische Literaturzeitung* 1883, N° 9, col. 210.

s'en douter, et surtout sans la moindre intention d'exercer pareille pression. Nous estimons que les dernières années de la vie de Luther, les frottements qui, alors, se sont produits à Wittemberg, ce mélange d'affection et d'aversion, d'aveugle attachement et de secrète frayeur, en particulier les relations de Luther avec Mélanchton, que tout cela devrait être décrit et jugé, non pas tant d'un point de vue dogmatique, mais avant tout à la lumière de la psychologie. Alors les clartés et les ombres se répartiraient avec plus de justesse. La manière habituelle de retracer la vie de Luther n'offre de lui qu'une image à bien des égards effacée, décolorée, et par là même donne toujours de nouveau, à ceux qui ne partagent pas nos sentiments de piété filiale envers lui, un certain droit d'accuser notre historiographie de partialité. »

N'oublions pas de dire que de tous les écrits de Luther le plus populaire et le plus répandu (après sa version de la Bible), son *Petit catéchisme*, a été cette année l'objet de nombreuses publications. La plupart, il est vrai, ne sont que la reproduction plus ou moins amendée de travaux déjà connus et employés. En général, ce sont des manuels d'instruction religieuse auxquels l'œuvre magistrale du réformateur sert de texte. Mais ce texte présente des variantes en assez grand nombre. Aussi la conférence des délégués des Eglises évangéliques allemandes, qui se réunit à Eisenach, a-t-elle pris en main la revision de ces recensions diverses, à l'effet d'arriver à un texte unique. Elle a chargé un homme compétent, le Dr Calinich, de lui faire rapport et d'arriver avec un projet de revision. M. Calinich s'est acquitté de son mandat et, récemment, il a publié un petit volume sous le titre : *Dr Martin Luthers Kleiner Katechismus. Beitrag zur Textkritik desselben*. (Leipzig, Hinrichs, 147 pag.) Ce volume renferme en appendice : 1° la reproduction diplomatiquement exacte de l'édition de 1542, la dernière, pense-t-on, qui se soit imprimée à Wittemberg du vivant de Luther ; 2° le texte dans la rédaction proposée par l'auteur ; 3° le même texte tel qu'il est sorti des délibérations de la conférence. Il va sans doute en être publié une édition à l'examen, comme on est en train de le faire pour la revision de la version de l'Ancien Testament par Luther. (Voir la *Revue* de mars, pag. 212.)

Il résulte de tout ce qu'on vient de dire que si, à l'occasion du 400e anniversaire de la naissance du réformateur, il ne se produit pas en Allemagne un réveil du vieil esprit protestant, ce ne sera pas, certes, faute de stimulants ou, pour parler avec le titre d'une brochure du prof. Baumgarten, faute de *réveille-matin*[1]. Puissent tant de beaux et sérieux travaux ne demeurer pas sans fruits durables pour la vie religieuse de ceux qui n'auront d'autre peine que celle d'en jouir et d'en faire leur profit !

La Suisse réformée et républicaine semble tenir moins que la luthérienne et monarchique Allemagne au culte des anniversaires. Elle a laissé passer inaperçu, à notre connaissance du moins, le 400e anniversaire de la naissance d'Œcolampade (né en 1482[2].) On commence pourtant à se préoccuper de celui de Zwingli. (1er janvier 1484.) La conférence des délégués des Eglises cantonales suisses a été nantie de la chose par le conseil ecclésiastique de Zurich[3]. Les étudiants en théologie de la faculté de Berne ont pris, de leur côté, l'initiative d'une entente à ce sujet avec leurs *commilitones* des autres facultés de la Suisse protestante. Et l'éditeur Wyss, à Berne, vient de mettre en souscription un volume de *Berner Beitraege*, « Contributions bernoises à l'histoire des Eglises suisses de la réforme, » qui doit paraître à l'occasion des jubilés de Martin Luther et d'Ulrich Zwingli. Publié sous la direction de M. le professeur Nippold, par une réunion de jeunes pasteurs du canton de Berne, cet ouvrage renfermera des études sur les relations de Zwingli avec Berne, le synode de Berne de l'an 1532, l'anabaptisme suisse à l'époque de la Réformation, la contre-réformation dans le Jura bernois, les efforts de Duraeus en Suisse en vue de l'union des Eglises, la Morale d'Amyrault. Dans un appendice, M. Nippold passera en revue les travaux historiques, ayant pour auteurs des Bernois, qui ont paru dans les quarante dernières années.

[1] *Eine deutsche Reveille* (une diane allemande) *zum Lutherfest*. Berlin, 49 p.

[2] On s'en est souvenu en Souabe, à Weinsberg, ville natale du réformateur. Il existe en cette ville un *Œcolampadius-Verein*, sous le patronage duquel a paru un écrit de circonstance : *Joh. Œkolampadius, sein Leben und Wirken*, par M. Fehleisen. (20 pag.)

[3] L'antistès de Zurich, le Dr Finsler, prépare un écrit populaire sur le réformateur suisse.

Quant aux protestants de langue française, ils s'associeront sans doute de cœur à l'un et à l'autre de ces jubilés. Ils feront mieux que cela. Le grand mouvement littéraire qui s'est produit chez nos voisins d'outre-Rhin à l'occasion du jubilé de Luther paraît devoir étendre en quelque mesure son influence jusqu'à nous. Déjà on annonce plusieurs ouvrages en notre langue[1] qui sont destinés à renouveler la mémoire de la personne et de l'œuvre de celui qui fut aussi pour la France du XVIe siècle un instrument de réveil spirituel. Avant de s'appeler *huguenots*, tous les protestants français n'ont-ils pas commencé par porter le nom de *luthériens ?*

— Pour le présent, nous avons à enregistrer diverses publications importantes se rapportant à l'histoire de la Réformation en France et dans la Suisse romane.

Et d'abord, la réimpression des *Opera exegetica et homiletica* de Calvin, formant la troisième série de JOANNIS CALVINI OPERA QUÆ SUPERSUNT OMNIA que les professeurs de Strasbourg publient chez C. A. Schwetschke et fils à Brunswick. On sait que la première série, volumes I à X (première partie), comprend l'*Institution* et les *Traités théologiques*, plus un appendice reproduisant les *Ordonnances ecclésiastiques et autres* et divers *Consilia*. La seconde, volume X (seconde partie) à XXII, se compose du *Thesaurus epistolicus Calvinianus*, suivi des deux *Vies de Calvin*, en français et en latin, par Th. de Bèze, et de celle qui a pour auteur Nicolas Colladon ; des *Annales Calviniani*, renfermant dans l'ordre chronologique et sous forme d'extraits puisés dans les documents originaux et authentiques, de précieux éléments pouvant servir aux futurs biographes de Calvin ; d'un appendice formé par le premier *Catéchisme français* de Calvin, de 1537, la *Confession de foi* genevoise de la même année, et un catéchisme de l'an 1542 ; enfin de plusieurs *index* (théologique, historique, mots grecs et hébreux, passages de l'Ecriture sainte allégués) se rapportant aux

[1] *Luther, sa vie et son œuvre*, par M. le pasteur Félix Kuhn. (Paris, Sandoz et Thuillier. Neuchâtel et Genève, J. Sandoz.) — *Luther d'après Luther*, fragments extraits des œuvres du réformateur, par G.-A. Hoff, pasteur. (Lausanne, Georges Bridel.)

vingt et un premiers volumes. — M. le professeur Baum ayant succombé à une longue maladie, avant même que la seconde série fût achevée, ses deux vaillants collaborateurs, MM. Cunitz et Reuss, se sont assuré, pour la publication des œuvres de la troisième série, le concours d'une force plus jeune dans la personne de M. le professeur Paul Lobstein, qui s'est fait avantageusement connaître par une monographie en allemand sur l'*Ethique de Calvin*. (Strasbourg 1877.)

L'année 1882 a vu paraître les trois premiers volumes des œuvres exégétiques et homilétiques du réformateur français. Le volume XXIII nous donne le commentaire bien connu sur la *Genèse*. Les éditeurs y ont joint les *Sermons* sur divers passages de ce livre, d'après la troisième et dernière édition originale, la seule complète, Genève 1565, dont on ne connaît que quatre exemplaires. Ces sermons sont au nombre de dix : trois sur l'histoire de Melchisédec (Gen. XIV), quatre sur la justification (Gen. XV), trois sur le sacrifice d'Abraham. (Gen. XXI, 33 — XXII, 15.) Les deux volumes suivants renferment d'abord la seconde partie des commentaires sur les cinq livres de Moïse, savoir *les quatre derniers livres* « in formam harmoniæ digesti. » (L'histoire, Ex. I-XIX ; les lois, d'Exode à Deutéronome, groupées systématiquement autour des dix commandements ; le sommaire de la loi ; les « sanctiones a promissionibus et minis ; » puis le retour à l'histoire, à partir de Ex. XXXI et passim.) Un *index* permet au lecteur de retrouver au milieu de cette « harmonie » les textes historiques et législatifs tirés des différents livres du Pentateuque et de les replacer dans leur ordre et contexte habituel. La seconde moitié du volume XXV comprend ensuite le *Commentaire latin sur le livre de Josué* et le commencement des *Sermons sur le Deutéronome*, savoir ceux sur le chapitre premier, prêchés par Calvin les jours sur semaine, du 20 mars au 24 avril 1555, et recueillis sténographiquement par Denis Raguenier, de Bar-sur-Seine. Cette réimpression des sermons sur le Deutéronome est basée sur une collection complète extrêmement rare des dits sermons. « Nous n'en avons trouvé, disent les éditeurs, dans les bibliothèques publiques de France, de Suisse et d'Allemagne, que huit exemplaires, outre celui que nous avons eu le bonheur d'acquérir nous-mêmes. » Elle a paru

à Genève, chez Thomas Courteau, 1567, in-folio. En tête se lit une préface des ministres de l'Eglise de Genève aux fidèles et lecteurs, et un avertissement fait par les diacres, c'est-à-dire « les administrateurs du fonds destiné à donner des secours aux pauvres étrangers, lequel était devenu propriétaire des manuscrits du sténographe, salarié sur le même fonds. » Au reste, les sermons sur les dix commandements avaient été déjà publiés en 1562 d'après une transcription un peu différente du même original sténographié.

L'éloge du soin que les éditeurs strasbourgeois apportent à ces réimpressions et de l'intérêt qu'offrent leurs prolégomènes littéraires, cet éloge n'est plus à faire, non plus que celui de la rapidité avec laquelle avance cette vaste publication. Tous les admirateurs de Calvin se joindront aux éditeurs pour exprimer à la maison Schwetschke, de Brunswick, la reconnaissance qui lui est due pour la prompte exécution de ce *monumentum ære perennius*.

Les noms de MM. Baum, Cunitz et Reuss se retrouvent au frontispice d'un autre monument historique et littéraire qui n'est pas moins cher, quoiqu'à un autre titre, aux protestants de langue française. Nous voulons parler de la magnifique édition nouvelle, avec commentaire, notice bibliographique et table des faits et des noms propres, de l'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DES EGLISES RÉFORMÉES AU ROYAUME DE FRANCE, dont le tome premier est sorti récemment des presses de J.-H.-Ed. Heitz à Strasbourg [1]. Ce volume est les prémices d'une entreprise que tous les enfants de la réforme française salueront avec joie. Les *Classiques du protestantisme français des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles* seront réimprimés sur les meilleurs textes et annotés, sous le patronage de la Société de l'histoire du protestantisme français et avec le concours d'un comité composé de tout ce qu'il y a en France de connaisseurs renommés de cette admirable littérature. Le commissaire délégué pour le présent ouvrage est M. Jules Bonnet.

Nous disions que les noms de MM. Baum, Cunitz et Reuss, habitués de longue date à se rencontrer sur le titre des *Œuvres de Calvin*, se trouvent encore associés en tête de ce premier vo-

[1] Paris, librairie Fischbacher, société anonyme, 33, rue de Seine, 1883. — VI, X et 900 pag. in-4°.

lume de l'œuvre historique conçue, sinon directement et uniquement exécutée, par le collègue et successeur de Calvin. Projetée et préparée autrefois, « avec toute l'ardeur de la jeunesse, » par le premier des triumvirs de Strasbourg, continuée, achevée, livrée à l'impression par le second, la nouvelle édition de l'*Histoire ecclésiastique* est dédiée au troisième, en témoignage de la reconnaissante affection qui unit à lui, depuis plus d'un demi-siècle, son collègue survivant.

Ce qui fait la valeur de cette réimpression, — indépendamment de la splendide et correcte exécution typographique, — c'est le *commentaire* qui accompagne le texte sous forme de notes. Et c'est aussi ce qui fait la grande supériorité de cette édition sur celle qu'a publiée l'année dernière, en deux beaux volumes à deux colonnes, la Société des livres religieux de Toulouse[1]. Pour les lecteurs d'aujourd'hui, ces notes abondantes, savantes, précises, puisées aux meilleures sources, doublent le prix de l'ouvrage et en font une mine de renseignements du plus haut intérêt qu'on ne saurait la plupart du temps où trouver, eût-on même à sa portée une bibliothèque comme celle de la Société de l'histoire du protectantisme français.

Pour donner une idée de l'importance du travail que représentent ces notes, il suffira de dire que les unes renferment des renvois aux sources imprimées où l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* a puisé. (Pierre de la Place, *Commentaires de l'estat de la religion et respublique*, 1565; *Histoire de l'Etat de France*, attribuée à Regnier de la Planche, 1576; l'*Histoire des martyrs* de J. Crespin.) D'autres offrent, à propos de tel ou tel passage, récit ou discours, la version parallèle, plus ou moins concordante, que fournissent soit des ouvrages contemporains, soit des correspondances du temps : lettres de Calvin, de Bèze, de Languet et d'autres, quelques-unes inédites, la plupart tirées de recueils tels que le *Thesaurus epistolicus Calvinianus*. Ailleurs, ce sont des notices géo-

[1] *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, par Th. de Bèze, publiée d'après l'édition de 1580 avec des notes et des éclaircissements, par P. Vesson. Toulouse, Société des livres religieux, 1882, IX, 668 et 590 pages, avec deux index alphabétiques, l'un des noms de villes et lieux, l'autre des noms de personnes.

graphiques, historiques, biographiques ; ces dernières empruntées soit directement à d'anciens documents, soit aux mémoires imprimés du XVIe siècle, soit à l'une ou à l'autre de ces nombreuses monographies modernes qui ont paru dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme*, dans la *France protestante*, dans d'autres recueils encore, ou qui ont été publiées à part. Plus d'une fois les notes rectifient des idées erronées qui ont encore généralement cours dans le public protestant, et qu'il serait temps de mettre *ad acta*. Citons comme exemple celle qui concerne la classique *Confession des péchés*, encore en usage dans nos Eglises, et que la tradition attribue à Th. de Bèze, parce qu'il la prononça à l'ouverture du colloque de Poissy. « On a essayé, nous dit-on dans l'édition de Toulouse (tom. Ier, pag. 274 *a*, note), à tort, croyons-nous, de contester que Th. de Bèze fût l'auteur de cette admirable prière. » Un coup d'œil jeté sur le tome VI de *Calvini Opera*, ou sur le tome II de *Clément Marot et le Psautier huguenot*, par M. O. Douen, eût suffi pour réduire cette tradition à sa juste valeur, soit non-valeur. Aussi la nouvelle édition de Paris a-t-elle soin de remarquer (pag. 560, note 3) que « cette confession des péchés est la même que celle de la *Forme des prières* introduite par Calvin à Genève en 1542, » c'est-à-dire six ans avant l'arrivée de Bèze à Genève! Disons enfin que, çà et là, le commentaire signale et redresse les erreurs qui s'étaient glissées dans l'ancien texte : orthographe inexacte de certains noms, comme *Debruleres* (pag. 190) au lieu de *de Grulleres*, Jaques *Buclin* (pag. 686) au lieu de *Beurlin ;* confusion entre deux personnages portant le même nom de famille, comme lorsque l'un des deux théologiens de Heidelberg, envoyés à Poissy par l'électeur palatin, est appelé *Jean* Boquin (pag. 688) au lieu de *Pierre;* lettre sans date, insérée à une place qui n'est pas la vraie. (Voir page 718.) Nous venons de citer d'après la pagination de la nouvelle édition ; mais l'éditeur a eu l'excellente idée de noter à la marge intérieure de la réimpression la pagination du texte de 1580, et c'est aussi à cette dernière que se rapportent les chiffres de pages cités dans les notes. Nous attendons avec impatience la suite de cette excellente publication, ainsi que la *notice bibliographique* que promet le titre et qui répandra sans doute quelque jour sur la question

encore si controversée du véritable auteur de l'*Histoire ecclésiastique*.

Les volumes de la CORRESPONDANCE DES RÉFORMATEURS DANS LES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE, recueillie et annotée par A.-L. Herminjard, continuent à se succéder, chez H. Georg, à Genève, Bâle et Lyon, avec une majestueuse lenteur. Le cinquième avait vu le jour en 1878. Nous venons de recevoir le sixième, portant le millésime de 1883, et dédié à la mémoire de Louis Vulliemin. Il nous apporte la suite des lettres de la troisième période, savoir, depuis le 1er septembre 1539 à la fin de l'année 1540 : cent vingt-deux lettres, auxquelles l'appendice en ajoute huit, provenant des années 1531 à 1540, soit en tout cent trente lettres, tant particulières qu'officielles. Celles qui sont en latin et en français sont imprimées dans la langue originale, celles qui sont en allemand, ne sont données qu'en traduction.

Ces lettres ont été écrites par quarante-neuf personnes ou réunions de personnes (corps politiques ou compagnies de pasteurs.) Il y en a trente-cinq de Calvin [1], datées de Strasbourg, depuis novembre 1540 de Worms; dix du conseil de Berne; huit de Farel, alors à Neuchâtel; six de Viret, à Lausanne; autant de Pierre Toussain, à Montbéliard; cinq de Christophe Fabri, à Thonon; quatre de Th. de Bèze, datées de Paris (novembre et décembre 1539); autant de Simon Grynée, à Bâle; deux de Martin Bucer, à Strasbourg; une de Luther (à Bucer, du 14 octobre 1539, chargeant son correspondant de saluer respectueusement Jean Calvin, dont il a lu les écrits *cum singulari voluptate;* il s'agit de l'*Institution* et de la Réponse à Sadolet), une de Mélanchton (à Calvin, du 11 février 1540), une de Wolfg. Musculus, d'Augsbourg (à Calvin), etc., etc. Les destinataires sont pareillement au nombre de quarante-neuf. Il y a vingt-huit lettres à l'adresse de Farel; vingt-quatre sont adressées à Calvin, neuf au Conseil de Genève, six à la classe de Neuchâtel, autant à Viret, cinq à Bullinger (écrites

[1] Ou plus exactement trente-quatre, le savant éditeur s'étant borné à marquer la place chronologique de la Réponse de Calvin à Sadolet, et à lui assigner son numéro d'ordre, sans publier de nouveau cette pièce souvent réimprimée.

par autant de correspondants différents, parmi lesquels Calvin et Viret), trois à Christ. Fabri, etc., etc.

De ces cent trente lettres, *trente-trois sont inédites*, et dans le nombre il en est de fortes intéressantes. Citons celle de Bucer à Louis du Tillet, du 8 octobre 1539 (N° 825), probablement la dernière qui ait été échangée entre ces deux hommes; celle de Calvin à Farel, du 10 janvier 1540 (N° 845), sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure; celle de Farel à Fabri, du 8 février 1540 (N° 848); celle de Jacob de Rumlang, jeune Bernois qui étudiait à Paris, au collège de Reims ou de Bourgogne, adressée à son père Ebrard de Rumlang, secrétaire des comptes et archiviste à Berne, du 1er novembre 1540 (N° 908); celle de Pierre Toussain, de Montbéliard, à l'Eglise de Metz, du 27 août 1540 (N° 884); celle, enfin, par laquelle la classe de Payerne, par l'organe de son doyen Richard du Bois, soumet à celle de Neuchâtel une proposition tendant à ce que les différentes *classes* de la Suisse romande s'entendent pour envoyer chacune un ministre en France, afin d'y évangéliser « les frères de la dispersion. » (N° 843 *a*, dans l'appendice.)

La lettre de Calvin à Farel parle entre autres choses des affaires de Pierre Caroli, l'ex-pasteur de Lausanne, qui n'occupent, hélas! que trop de place dans les correspondances de ce temps-là. Elle nous apprend aussi que lors du récent voyage de Bucer à Wittemberg, Luther s'était très amicalement informé de Calvin auprès de lui. (*Amicissime de me sciscitatus est.*) Mais ce qui éveille surtout notre attention, c'est que, à propos des « occupations étrangères à son office » auxquelles Calvin se plaint de ne pouvoir se soustraire, M. Herminjard nous annonce une découverte intéressante qu'il croit avoir faite. Il croit avoir constaté que le réformateur est l'auteur de la *Declaration faicte par monsieur Guillaulme, comte de Fürstenberg, touchant la querele quil a avec Sebastien Vogelspergern*, déclaration adressée le 15 septembre 1539 aux princes et aux villes de l'empire, dans le but de convaincre de trahison et d'infamie le capitaine Vogelsberg. Ce personnage était sous les ordres du comte de Fürstenberg, général des mercenaires allemands de François Ier et grand ami des huguenots, mais avait été suborné par le connétable Anne de Montmorenci, ennemi juré

de ce généreux protecteur des hérétiques. Le mémoire en question, « qu'on pourrait aussi appeler un *factum*, porte la vive empreinte de l'esprit de Calvin, et l'on peut se dire, en le lisant : c'est ainsi qu'il aurait plaidé si, déférant au vœu de son père, il avait suivi la carrière du barreau. » (Pag. 164, note 26.) Nous aurions donc là, « en rang de date, le troisième des écrits *français* du réformateur, et il faudrait le placer entre son *Psautier* de 1539 et son *Traité de la Cène* de 1540. » M. Herminjard se propose de réimprimer cet opuscule, ce « plaidoyer de Jean Calvin, » dont l'original a paru à Strasbourg en vingt et un feuillets in-4°, caractères gothiques. (Pag. 126, note 14, à la fin.) Nous fécilitons l'infatigable et consciencieux investigateur d'avoir fait cette curieuse trouvaille. Elle a dû le dédommager de bien des fatigues et de bien des ennuis. Sans doute, ce n'est qu'une conjecture; mais pour s'avancer autant, il faut que M. Herminjard soit bien sûr de son fait.

Soixante-treize des lettres publiées dans le présent volume figurent déjà dans le *Thesaurus epistolicus Calvinianus* de l'édition de Brunswick. Les connaisseurs ne se plaindront pas de ce qui pourrait sembler un double emploi. Il restera toujours aux savants strasbourgeois le mérite de nous avoir dotés les premiers d'une collection, sinon complète, du moins extrêmement riche de lettres de Calvin, à Calvin et sur Calvin, et d'avoir mené cette grande entreprise à son terme dans un temps relativement très court. (Les onze volumes du *Thesaurus*, comprenant quatre mille deux cent soixante et onze lettres, ont paru de 1872 à 1879.) Pendant longtemps encore c'est à ce recueil qu'il faudra recourir pour la seconde période de la vie de Calvin. Mais le travail de M. Herminjard est un auxiliaire absolument indispensable, soit pour contrôler le texte même des lettres, soit pour déterminer plus exactement la date d'un certain nombre d'entre elles et les destinataires de celles qui ne portent pas d'adresse, soit encore, et surtout, à cause des informations d'une richesse et d'une exactitude étonnantes que renferment les notes historiques, biographiques et bibliographiques. C'est à peine si quelqu'un ayant fait des recherches tout à fait spéciales sur tel ou tel sujet déterminé et restreint, trouverait à corriger ou à compléter quelque chose dans ces annota-

tions[1]. Du reste, le meilleur éloge qu'on puisse faire de l'œuvre à laquelle notre savant et modeste compatriote a consacré sa vie est celui que lui ont décerné les éditeurs strasbourgeois eux-mêmes, dans une note placée en tête de leurs *addenda et corrigenda*. (Calv. Opp. XX, col. 593.) Elle est trop longue pour être traduite ici intégralement. Rappelons seulement qu'après avoir reconnu hautement le profit qu'ils ont mainte fois retiré de l'érudition du savant vaudois, ils terminent en disant : « Eum sane quicunque in posterum in hac parte rei literariæ et historicæ operam volet navare, ducem sibi certissimum eliget et tutissime sequetur. » Leur seul regret, c'est que la publication de la *Correspondance des réformateurs* avance si lentement : « Qui utinam celerius ad metam properasset ! » Il n'est personne, je pense, qui ne soit prêt à appuyer cet *utinam*. Nous ne quitterons pas ce volume sans adresser, après l'auteur, des remerciements à M. le ministre Ernest Chavannes, qui s'est chargé spontanément de la rédaction de l'*index alphabétique des noms de personnes* (du XVIe siècle).

M. Chavannes lui-même a enrichi notre littérature historique relative au siècle de la réforme, en publiant des EXTRAITS DES MANUAUX DU CONSEIL DE LAUSANNE de 1512 à 1536 et en accompagnant ces extraits d'abondantes et très instructives annotations. Publié d'abord dans les *Mémoires et documents de la Société d'histoire de la Suisse romande*, tome XXXVI (1882), ce travail a été ensuite tiré à part[2]. Quand la suite de ces extraits annotés aura

[1] Puisqu'il faut faire la part de la critique, relevons un point de détail. Il est relatif à l'histoire du collège de Lausanne. M. H. pense que *Corneille*, le premier principal de cette école, doit être identifié « avec cet *Erasme Cornier* qu'on trouve plus tard au collège de Genève » et que dans cette ville « on persistait à appeler *Corneille* ou *Cornille*. » (Pag. 203, note 6.) Nous doutons très fort que cette identification soit fondée. *Corneille* a dirigé le collège de Lausanne jusqu'en 1545. Cette année-là il mourut et fut remplacé par Math. Cordier. Cela ressort des lettres de Viret de cette année-là, en particulier de celle à Farel, de la fin août, qui porte le N° 684 dans le *Thesaurus epistolicus*. (Calvini Opp. XII, 146.) Les éditeurs strasbourgeois ont donc raison de dire (*l. c.*, col. 191, note 6) : *quem* scil. Cornier *cave confundas cum Cornelio Lausannensi*.

[2] Imprimerie Georges Bridel, 378 pages, y compris la table alphabétique. Celle-ci se rapporte en même temps à un premier fascicule renfermant les *Extraits des manuaux* de 1383 à 1511, et tiré des *Mémoires et documents*, tom. XXXV, 1881.

paru, ce qui, nous l'espérons, aura lieu avant longtemps, on disposera de tous les matériaux essentiels d'une histoire de la réformation à Lausanne. Malgré Ruchat et Vulliemin, cette histoire reste encore à faire. Mais ce qui ressort déjà du présent volume, c'est un témoignage de plus en faveur de la confiance que méritent les renseignements historiques déposés dans l'*Histoire de la Réformation* du premier des deux auteurs vaudois que nous venons de mentionner. Son impartialité, sa bonne foi même, ayant été plus d'une fois suspectée, il n'était pas superflu de le remarquer expressément. Ruchat n'était pas un Janssen protestant, excellant dans l'art ingénieux de faire tour à tour parler et taire les documents *ad majorem ecclesiæ suæ gloriam*.

Signalons enfin la récente apparition de la première moitié du quatrième volume de la FRANCE PROTESTANTE, seconde édition, publiée chez G. Fischbacher, à Paris, par M. Henri Bordier. Ce demi-volume va de *Chapat*, Louis, à *Coras*, Jaques de. On y remarque des articles importants sur *Chappuzeau*, l'histoire de la tour de Constance à propos de la veuve *Chassefière*, Sébastien *Chasteillon*, la maison de *Chatillon* (Coligny, etc.), Florent *Chrestien*, la maison de *Clermont*, Jean *Claude*, la famille (de) *Constant*, les *Coquerel*. Quelques-uns de ces articles sont l'œuvre des collaborateurs de M. Bordier, au nombre desquels nous voyons figurer MM. Cuvier, à Nancy; Théoph. Dufour, à Genève ; Michel Nicolas, à Montauban ; Ch. Pradel, à Toulouse ; Frank Puaux ; de Richemond, archiviste de la Charente-Inférieure ; Am. Roget, à Genève ; Ch. Sagnier, à Nîmes ; Strœhlin, à Genève, etc. Cependant la responsabilité et l'honneur de cette refonte de l'œuvre monumentale des frères Haag reviennent pour la plus grande part à M. Bordier lui-même. Quiconque s'est occupé de ces études connaît sa vaste érudition, son amour scrupuleux de la vérité historique et la guerre impitoyable qu'il a déclarée à toute espèce de fictions et de légendes, pieuses et autres. H. V.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Troisième livraison, 1883.

Bacmeister : Le problème de l'ordre moral dans l'univers. — *Wendt.* L'usage des mots ἀλήθεια, ἀληθής et ἀληθινός dans le Nouveau Testament. — *Bleibtreu :* La péricope Rom. III, 21-26, eu égard surtout au terme de ἱλαστήριον. — *Weiss* : Contribution à la question des évangiles. — *Beyschlag* : Remarques sur l'article précédent. — *Kolde* : La première ordonnance nurembergeoise concernant le culte évangélique. — *Usteri :* Nouvelles contributions à l'histoire de la doctrine du baptême dans l'Eglise réformée. — *Wetzel* : Alphée et Klopas. — *Nestlé* : Remarque sur l'article de Usteri sur l'original des articles de Marbourg. (Voir la précédente livraison.) — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

du Dr Brieger.

Sixième volume, première livraison.

Dräseke : La double entente de l'ἔκθεσις πίστεως de Pseudo-Justin. — *Uhlhorn* : Les origines de l'ordre des chevaliers de Saint-Jean. — *Löwenfeld :* Les homélies de saint Césaire. — *K. Müller* : Quelques documents et écrits relatifs à l'histoire des controverses entre minorites dans la première moitié du XIVe siècle. — *Schneider* : Un document de Grégoire de Heimbourg. — Variété et nouvelles bibliographiques.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Directeurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader.

Quatrième livraison, 1883.

Wilh. Bender : Contributions à l'histoire de l'émancipation de la théologie naturelle. — *W.-C. van Manen* : Notes sur l'histoire littéraire de la critique et de l'exégèse du Nouveau Testament. — *P. Corssen* : Les Bibles de Cassiodore et le Codex Amiatinus. — *J. Dräseke :* Notes sur le « Gregorius Thaumaturgus » de V. Ryssel. — *Nippold :* Les conversions au catholicisme romain en Angleterre dans notre siècle, leurs causes, leurs phases diverses et leurs influences sur la Church of England.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Directeur : M. H. Guthe.

Cinquième volume, quatrième livraison.

H. Guthe : Fouilles près de Jérusalem, fin (pages 271-377), avec 11 planches.

Beweis des Glaubens

Directeurs : MM. Andreä et Brachmann.

Mai.

Löhr : La forme des psaumes. II. — *Schmoller :* Le témoignage de Christ relativement à la valeur salutaire de ses souffrances et de sa mort. (Math. XX, 28.) — *Seyler* : Religiosité antique. I. C. C. Tacite. (Suite.) — *Zöckler* : Vinet comme apologiste (D'après MM. Chavannes et Cramer.) — Variétés.

Juin.

Bendixen : La Bible et la gazette. — *Schmoller :* Suite de l'article sur le témoignage de Christ. — *Zöckler* : Christianisme, islamisme et bouddhisme, d'après Abr. Kuenen.

Revue philosophique de M. Th. Ribot.

Juin.

Fouillée : Le libre arbitre et la contingence des futurs. — *Beaunis* : Sur la comparaison du temps de réaction pour les différentes sensations. — *P. Tannery :* Etudes de philosophie ancienne : Anaximène et l'unité de substance. — *Fonsegrive* : Sur les prétendues contradictions de Descartes (Fin.) — *G. Tarde* : Quelques criminalistes italiens de la nouvelle école. — Analyses et revue des périodiques.

Juillet.

Lévêque : L'esthétique musicale en France. IV. Etendue et limites psychologiques de l'expression instrumentale. — *A. Fouillée :* Causalité et liberté. — *Paul Souriau :* Les sensations et les perceptions. — Analyses, etc.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Dirigée par C. E. Luthardt.

Quatrième livraison.

H.-J. Bestmann : Origène et Plotin. — *J. Nagel :* La participation du gouvernement ecclésiastique à l'exercice de la discipline dans l'Eglise. — *R. Heman* : Gloses sur l'explication du second point du catéchisme (symbole), par Luther. — *Fr. Mergner* : Les rapports entre musique profane, spirituelle et ecclésiastique et les aptitudes musicales du pasteur.

Cinquième livraison.

Frz. Buhl : Notes exégétiques sur l'Ancien Testament. (Ps. XLIX, 8 ; Ps. CX ; Esa. VIII, 6, 19 ; vocalisation massoréthique ; Ps. XXXVI, 3.) — *K. Trott* : Le caractère indépendant de Jésus. — *H. Kölling :* Le chant d'église des Polonais évangéliques en Silésie. — *H.-F. Neelsen :* La consécration des diaconesses. — *J. de le Roi :* La question juive et la mission.

Sixième livraison.

Fr.-Ed. König : Contributions à la chronologie biblique. — *A. Michelsen :* De quels ἔθνη est-il question dans Rom. II, 14-16 ? —

Vict. Schultze : Origines et histoire ancienne de l'image du Christ. — *Ferd. Körner* : L'édit de l'archevêque Albert de Mayence et Magdebourg sur l'audacieux moine de Wittemberg, du 13 décembre 1517. — *L. Schulze* : L'évangile aux îles de la Société, notamment à Taïti. — *O. Zöckler* : Déclaration relative à ses remarques sur « l'Evangile de Jésus, » du Dr R. Seydel.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

La notion de la préexistence du Fils de Dieu. Fragment de christologie expérimentale, par P. Lobstein, professeur agrégé à la faculté de théologie de Strasbourg. — Paris, librairie Fischbacher, 1883.

Le christianisme et la méthode expérimentale, par Ch. Lagrange, astronome adjoint à l'Observatoire de Bruxelles. Précédé d'une lettre de M. Ernest Naville. — Lausanne, Arthur Imer, éditeur, 1883.

Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette. Ein Beitrag zur praktischen Theologie von Eucharius Kündig, † Pfarrer von St. Leonhard, in Basel. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von Rudolf Anstein, Pfarrer am Spital zu Basel. — Basel 1883. Verlag von Felix Schneider (Adolf Geering).

Les sources du Nouveau Testament. Recherches sur l'authenticité, le canon et le texte du Nouveau Testament. Avec des fac-similé des plus anciens manuscrits. Par Edouard C. Mitchell, docteur en théologie. — Paris, Grassart, libraire-éditeur.

Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, par Etienne Chastel, docteur ès lettres et en théologie, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Genève. — Tome IV : *Age moderne.* Première période : *Le christianisme aux XVIe et XVIIe siècles.* — Paris, librairie G. Fischbacher, 1882.

Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France. Edition nouvelle avec commentaire, notice bibliographique et table des faits et des noms propres, par feu G. Baum et par Ed. Cunitz. Tome premier. — Paris, librairie Fischbacher, 1883.

Hebräische Grammatik mit Uebungsstücken, Literatur und Vokabular, von Lic. Dr Herm. L. Strack, ao. Professor der Theologie. (*Porta linguarum orientalium*, edidit J. H. Petermann. Tomus I.) — Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther; Paris, Maisonneuve et Cie; Londres, Dulau and Co.; New-York, B. Westermann and Comp. — 1883.

Critique de l'idéalisme et du criticisme, par A. Ott. — 1 vol. in-8. Paris, Fischbacher.

Theologischer Jahresbericht. Herausgegeben von B. Pünjer. — Zweiter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1882. — Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth., 1883.

Zum Gesetz und zum Zeugniss. Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament, von Eduard Böhl, Dr phil. et theol., o. ö. Prof. an der evangelisch-theol. Facultat in Wien. — Vienne, 1883, Wilh. Braumüller.

SIMPLE CAUSERIE

A PROPOS DE

QUELQUES TRAVAUX RÉCENTS SUR VINET

Le Vinet de la légende et celui de l'histoire, par J.-F. Astié. 1882. — *Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien*, par F.-L.-Fréd. Chavannes, ancien pasteur. Mémoire présenté au concours ouvert par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. 1883. — *Alexandre Vinet, peint et apprécié comme moraliste et apologiste chrétien*, par le Dr J. Cramer, professeur à Groningue. 1883. (En hollandais.)

Comme on le voit, les ouvrages sur l'illustre penseur abondent. L'attention se porte toujours à nouveau sur lui, du moins dans les pays étrangers, car l'ouvrage de notre collaborateur ne paraît pas avoir réussi à remettre ce sujet à l'étude au milieu de nous. Est-ce peut-être que pour la première fois de sa vie M. Astié se serait trouvé d'accord avec tout le monde ? Il n'est pas probable qu'il y ait à le consoler de cette male chance. L'explication est plus simple : il y a beau longtemps qu'on a cessé de discuter ; c'est tout au plus si on lit encore quelque peu. Il nous est revenu que, quand l'auteur fit la lecture d'une partie de son travail dans une séance de la société de théologie du canton de Vaud, il ne fut pas précisément approuvé de tous. Des hommes qui se piquaient d'avoir été les auditeurs de Vinet — on sait que M. Astié n'est pas dans ce cas — manifestèrent quelque surprise. Ils partaient de la supposition que ceux qui se trouvent placés le plus près d'un penseur, dans le temps et dans l'espace, sont nécessairement mieux qualifiés que personne pour saisir sa pensée. On sait que

Vinet lui-même a pris soin en quelque sorte de protester contre cette prétention à confisquer un homme ; elle se trouve d'ailleurs contraire à toutes les leçons de l'histoire de l'esprit humain. Vinet n'avait-il pas choisi pour confident de ses convictions les plus intimes un écrivain habitant bien loin de Lausanne, l'écossais Erskine ? N'était-ce pas dans le cœur de cet ami de loin qu'il déposait les doléances que lui arrachaient les voisins du coin lorsqu'il écrivait en 1844, alors par conséquent qu'il était censé arrivé à l'apogée de sa gloire et de son influence : « J'ai plus qu'il ne faut aux dix doigts de mes deux mains pour compter dans le pays *ceux qui pensent comme moi*... Certaines opinions, pour ne pas parler des intérêts, séparent les cœurs avec violence. J'ai déjà perdu des amis qui semblaient devoir m'appartenir toujours. Nous ne nous sommes point offensés, point contredits : ils se sont retirés à petit bruit ; et à présent nous nous sommes, les uns aux autres, plus étrangers que si nous ne nous étions jamais connus... J'ai une position solitaire que je tiens à conserver et dans laquelle, si je puis faire quelque bien, j'en ferai plus que dans toute autre. J'ai plusieurs bonnes raisons pour me tenir à l'écart ; on en a de bonnes pour m'y laisser, quoiqu'on fasse ce que j'ai désiré, et peut-être parce qu'on le fait, mais à contre cœur, on m'aime autant un peu loin que trop près... » « Aujourd'hui les masses demeurent comme impénétrables à nos efforts, écrit-il en 1846, mais ou je me trompe beaucoup, ou la nouvelle forme de l'ancienne et éternelle vérité se prépare dans les esprits, et plus tard, après notre mort, l'homme nécessaire se trouvera... Il m'importe beaucoup de connaître à cet égard votre pensée, ici je ne puis dire la mienne qu'à peu de gens; tous ont peur, nul ne m'aide, quelques-uns seulement comprennent (all fear, none aid, few understand). » Ne croirait-on pas entendre le spiritualiste Vinet prenant la parole pour déclarer à ses disciples selon la chair qu'ils ne sont pas nécessairement ses disciples selon l'esprit ? Il aurait pu ajouter, si sa modestie lui eût permis de prévoir des contestations de ce genre, que de tous les apôtres qui ont le mieux saisi la pensée de Jésus-Christ, ce fut un homme qui n'appartenait pas même au cercle des douze et

qui n'avait jamais connu le Maître selon la chair, l'apôtre saint Paul.

Il semble que dans un tel état de la question il y aurait du moins à motiver sa mauvaise humeur; si on tient tant à l'exprimer, encore faudrait-il que ce ne fût pas *ex cathedra*, sous des formes excluant nécessairement toute possibilité de réplique.

Donc on n'a rien répondu, tout en laissant supposer qu'il y aurait peut-être quelque chose à répondre. En tout cas, M. Astié est aussi catégorique que possible. Il y aurait, selon lui, deux légendes à l'endroit de Vinet : la légende orthodoxe et la légende libérale. L'histoire vraie serait à une égale distance de ces deux extrêmes, s'il faut en croire des preuves et des documents mis en avant et interprétés par l'auteur.

Si l'on n'a pas discuté, on a plus ou moins causé au loin et auprès. M. Astié déclare à qui veut l'entendre que, de divers côtés, les personnes les mieux placées pour juger lui ont affirmé qu'elles ont bien retrouvé dans sa brochure le Vinet qu'elles ont jadis connu. Aucuns se seraient même laissés aller à déclarer, et à leur corps défendant, que les idées de Vinet, telles qu'elles ressortent de ses *Lettres*, seraient beaucoup plus d'accord avec celles de l'auteur de l'opuscule qu'ils ne voulaient se l'avouer jadis.

Mais voilà assez d'indiscrétions pour une fois. La conspiration du silence est à l'abri de toute atteinte. Il n'est pas donné à chacun de faire entendre les sourds et parler les muets.

On cause toutefois; on se donne même la réplique; mais c'est en Hollande, cet antique lieu de refuge pour les langues de toute famille qui ne redoutent rien tant que d'être liées.

Autant qu'il est possible de le démêler à travers les difficultés du langage, l'ouvrage de M. Cramer serait plutôt dans les idées de M. Astié. Ainsi que le titre l'indique, Vinet est apprécié tour à tour comme moraliste et comme apologète. Le point de vue général qui domine cette étude c'est que son auteur admet chez Vinet un développement constant. La tendance du penseur vaudois aurait été s'accusant sans cesse, pour arriver d'une façon toujours plus nette au spiritualisme chrétien subordonnant tout à

l'élément religieux et moral. M. le Dr Cramer regrette seulement que Vinet n'ait pas exposé son point de vue d'une façon plus dogmatique. Il aurait dû, selon lui, exprimer d'une manière plus nette, positive, ce qu'il maintenait de l'ancienne théologie et, d'une façon négative et critique, les articles sur lesquels il en différait. C'est par l'absence de cet élément dogmatique et critique que M. Cramer explique l'influence trop restreinte que Vinet a exercée en théologie. M. Cramer estime cependant que nous avons encore beaucoup à apprendre de l'influence bienfaisante que Vinet ne cesse d'exercer par ses écrits.

II

Que dirons-nous de l'ouvrage de M. Chavannes, écrit dans un français irréprochable, ne laissant en aucune façon soupçonner une œuvre de la onzième heure ? Ah ! par exemple, ce n'est pas l'élément dogmatique, négatif plus que positif, qui fait défaut dans l'ouvrage de l'auteur vaudois. De malins littérateurs français ont insinué que le canton de Vaud serait le pays où l'on adore les nuances. Philarète Chasles doit même avoir écrit un jour qu'à Lausanne, quand on veut exprimer l'idée qu'on éprouve un certain faible pour quelqu'un, on dit tout bonnement qu'on a pour lui une nuance. M. Chavannes est entièrement à l'abri de ces travers prêtés à ses compatriotes. Il n'est pas homme à se laisser éblouir par les chatoiements que provoque une lumière trop abondante tombant sur certains objets. Complètement étranger à cet art exquis des photographes du jour, qui s'entendent si bien à faire poser les gens, M. Chavannes en est demeuré aux procédés rudimentaires de ceux qui exploitèrent les premiers le procédé de Daguerre. Il serait même homme à placer l'objectif un peu de travers, si besoin était.

Il a vu Vinet un certain jour, à une date bien connue de son développement, cela lui est plus que suffisant pour établir sa thèse ; il n'aurait garde de regarder en arrière, ni surtout en avant. C'est en effet une thèse que soutient l'ancien pasteur d'Amsterdam. Tout en faisant grand cas de Vinet, il a imaginé de le prendre comme une espèce de tête de Turc devant lui

servir à dire une fois encore leur fait aux hommes les plus retardés du Réveil.

Mais, direz-vous, Vinet a expressément protesté ; il n'entend, à aucun prix, être confondu avec ces chrétiens beaucoup plus avancés que lui ? Toutes ces déclarations sont pour M. Chavannes nulles et non avenues ; il se garderait bien de les discuter ; l'heureuse harmonie de sa dissertation en serait par trop troublée. Il semble que pour se faire une juste notion d'un arbre, il faut le considérer en hiver, en été et en automne, sans parler du printemps, le suivre en un mot dans tout le cours de l'année. Il n'en est pas autrement quand il s'agit du développement d'un homme. C'est bien ainsi que procédait le prince de la critique moderne lorsqu'il s'agissait de pénétrer le secret d'une personnalité marquante. Mais Sainte-Beuve n'était qu'un pauvre incrédule, redevable à son scepticisme d'une objectivité et d'une impartialité si remarquables. M. Chavannes, lui, est en comparaison un croyant des plus ardents, des moins endurants. Rien d'étonnant donc de rencontrer chez lui une pratique tout autre, bien qu'il soit d'ailleurs un critique fort perspicace, ingénieux jusqu'à l'aventure et sévère jusqu'à l'injustice puisque sa dévotion le pousse à appeler Vinet un « sectaire, » esprit superficiel, etc., etc., comme nous verrons plus tard.

Vinet a le malheur de ne pas être allé aussi loin que l'ancien pasteur d'Amsterdam dans une voie que celui-ci croit à tort être la sienne propre. C'est là un péché irrémissible. Aussi, pour mieux faire saisir le contraste entre lui et Vinet, nous dépeint-il le retardataire au tournant du chemin, alors que sa silhouette anguleuse se dessine sur un fond peu attrayant. Il le croque juste au moment psychologique où il diffère le plus de son biographe !

On le voit, M. Chavannes est avant tout, — cela soit dit sans aucune irrévérence, — un polémiste consommé. Or, comme le remarque avec finesse un homme d'esprit, qui a beaucoup entendu discuter en sa vie, « le premier objet d'une querelle de principes est de rétrécir à l'instant même le point de vue de chacune des parties. Pour tirer juste et fort, il faut que le projectile soit serré dans le canon et qu'il en remplisse tout le

diamètre. Le démon de la discussion est le même que le démon inventeur des armes à feu. Il n'a sa force d'expansion que s'il sort d'un tube étroit où ni les balles ni les idées ne doivent être à leur aise.

» L'étroitesse serait donc le caractère inévitable de la discussion. Cela est si vrai que, si vous avez le malheur, dans un débat, d'introduire deux idées qui se limitent l'une l'autre, vous voyez sourire tout l'auditoire, qui semble se dire : En voilà un qui se contredit ! L'homme naturel, quand il n'est pas dans un grand repos et soumis à un régime très rafraîchissant, ne peut être possédé que par une seule idée ou un seul sentiment. C'est même l'histoire tragique de toutes les sottises et de la moitié des crimes de l'humanité : c'est la *sancta simplicitas* de la vieille dame qui était si heureuse et si fière de voir brûler Jean Hus. Or, ce besoin d'unité, ce besoin bête d'unité que le diable a donné à l'homme, se retrouve dans les discussions. »

Sans examiner si Doudan, — car c'est lui qui s'exprime ainsi, — ne parle pas des discussions comme un ultra-pacifique qui n'entend pas être dérangé dans son épicurisme littéraire, nous verrons que M. Chavannes n'a pu se dispenser de payer tribut au démon de la discussion que le célèbre épistolaire fait peut être un peu trop noir. Nous venons de voir que toutes les précautions sont prises pour ne pas perdre le procès, je veux dire, la gageure.

Ainsi, tandis que M. Astié distingue trois phases dans le développement de Vinet, M. Chavannes n'en compte que deux. Toute sa stratégie consiste à battre le Vinet de la troisième phase avec celui de la seconde. M. Astié et M. Chavannes se rencontrent maintes fois dans leurs appréciations, mais ils n'en sont pas moins diamétralement en désaccord. Vous vous y reconnaissez aussi peu au premier abord que lorsque vous êtes amené inopinément à voir un objet ou un paysage par un autre côté que celui qui vous est familier. Ce que le premier présente comme une amélioration, une aspiration, un progrès vers un meilleur avenir, le second le donne comme des inconséquences, quand il fait tant que d'en tenir compte.

Les deux publicistes font ainsi l'effet, pour la galerie, de se livrer à un chassé-croisé continuel qui ne manque pas de piquant. « Vinet ne se développe pas, dit M. Chavannes, il se répète; il se reproduit à peu près toujours dans les mêmes termes partout où il est dans le cas d'aborder le dogme[1]. » Et M. Astié de son côté de recueillir religieusement les passages où Vinet, lui, prétend s'être développé, en dépit du veto rétrospectif du vénérable pasteur d'Amsterdam. Vinet parle en 1842, à Verny, un théologien celui-là, de vues dogmatiques qu'il n'a plus et qui *jusqu'alors étaient les miennes*. En 1844 il écrit à Erskine : « sur plusieurs points qui sont tenus pour importants et qui le sont peut-être, je ne puis parler comme l'Eglise. » En 1846, il parle au même correspondant de la nécessité « de revoir notre théologie. » M. Chavannes s'attache surtout à présenter Vinet comme un disciple de l'ancienne école

[1] Sommes-nous bien certain de reproduire la vraie pensée de l'auteur? S'agit-il du développement de Vinet quant au côté formel, sa manière de présenter les choses, ou de son développement réel, de la rénovation de ses idées? L'ensemble du paragraphe (pag. 88) pourrait paraître favoriser la première interprétation, mais alors cette idée aurait dû être exprimée autrement; il aurait fallu dire : Vinet ne développe pas, il répète, il reproduit, etc., de sorte qu'il y aurait lieu de signaler une inexactitude grammaticale dans le style à la fois si sobre, si correct de M. Chavannes.

Une parole de la page suivante ne permet pas d'ailleurs de recourir à cet expédient. « Il lui eût fallu (à Vinet), dit M. Chavannes, renoncer à ses préjugés, imposer à *sa pensée une rénovation fondamentale et complète*. Avant de prêcher, il aurait dû, comme Paul en Arabie, passer un temps considérable dans le silence et la méditation, pour en sortir transformé. Mais les préjugés de Vinet étaient intacts ; il les tenait pour sacrés. Il n'y avait pas eu pour lui de chemin de Damas, ou, plus exactement, il avait *méconnu la lumière*, au moment unique où elle parvenait à lui et commençait à poindre à ses yeux, » Ici évidemment nous n'avons plus affaire à la rhétorique. M. Chavannes accuse bel et bien un manque de développement, de rénovation, et cela parce que Vinet a méconnu la lumière. Le lecteur voudra donc bien nous pardonner cette note superflue : mais nous ne voulions pas nous donner l'air d'appliquer la loi du talion. Fallût-il admettre l'incorrection du style, nous n'en maintiendrions pas moins notre dire. Il n'y pas même lieu à reproduire quelque chose comme la célèbre controverse des cinq propositions renfermées dans l'*Augustinus*, selon la lettre ou selon l'esprit.

de Tubingue, comme un de ces supranaturalistes vulgaires qui considèrent la Bible, du premier livre au dernier, comme renfermant une dogmatique de droit divin, arrêtée une fois pour toutes. M. Astié ne nie pas que Vinet n'ait donné des gages à cette tendance, il prétend seulement qu'il aurait fini par s'en émanciper plus ou moins. « Vinet, dit M. Chavannes, tient à une loi de Dieu extérieure, formulée, supérieure à tout critique, réclamant une obéissance sans réserve. » Et voilà que nous lisons chez M. Astié une pensée de Vinet qui renverse cette imputation : « Les vérités de l'Evangile ne sont pas des vérités *parce que Dieu* les a dites, mais plutôt Dieu les a dites parce que ce sont des vérités. » Vinet va jusqu'à repousser expressément l'imputation de son biographe. « Non, dit-il, l'Ecriture ne peut servir de loi... Nous nous acharnons à prendre l'Evangile sur le pied d'un livre ou d'un traité : mais ce n'est pas un livre, ni un traité, ni un code... » Et bien loin de regretter que la vérité religieuse ne nous soit pas parvenue sous la forme légale, Vinet ne peut assez s'en réjouir... « Dieu soit béni, dit-il, de ce que son livre n'a pas la clarté d'un symbole, de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre, et de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa parole ! Dieu soit loué d'avoir laissé une part à notre activité, dans l'acquisition de la foi, et de ce que, voulant que notre croyance fût une action, il n'a pas ajouté à la Bible, suffisante pour les cœurs simples, le dangereux appendice d'un symbole. » (*Esprit de Vinet*, pag. 369, 371, 376.) Selon M. Chavannes, Vinet, dans son aveugle respect pour l'autorité purement extérieure de la Bible, aurait été jusqu'à se faire illusion sur le caractère immoral de certains faits qu'elle rapporte et qui, en dépit de la conscience, devraient être moraux parce que la Bible le déclare. D'après M. Astié, Vinet aurait restreint la valeur normative de la Bible en déclarant qu'elle ne peut faire loi, que « dans ce qu'elle a d'éternellement vrai et de permanent. » Et, en cas de conflit entre la conscience et la Bible, que faut-il faire ? Tandis que M. Chavannes impute à Vinet la disposition à se soumettre, M. Astié va dénicher, dans je ne sais plus quel volume, un passage où Vinet ne craint

pas de s'insurger expressément contre l'autorité d'un auteur sacré. « Personne au monde, pas même saint Jacques, ne parviendrait à nous faire croire qu'il soit absolument égal d'avoir violé un seul des commandements de la loi, ou d'avoir foulé aux pieds toutes les prescriptions dont la loi se compose. *La conscience, le bon sens éprouvent, pour une telle exagération, la plus invincible répugnance.* » Vinet paraît du reste avoir répudié, en thèse générale, la méthode de certains chrétiens qui croient devoir, dans l'intérêt de Dieu, se faire les défenseurs d'actes immoraux rapportés dans l'Ecriture : « Il ne faut pas, dit-il, contrefaire la signature de Dieu au bas des actes que sa sainteté désavoue. » Après une maxime si caractérisque que penser du jugement suivant de M. Chavannes : « Vinet, contraint par ses préjugés dogmatiques, a démenti ses principes les plus chers et refoulé ses plus hautes et ses plus légitimes aspirations. Il est descendu jusqu'à l'immoralité, c'est fort triste. Ce qui est encore plus triste, c'est que nous sommes en présence, *non d'une défaillance accidentelle, mais d'une opinion arrêtée.* » Voilà à quoi l'on arrive en décidant à priori que Vinet *ne doit pas* avoir changé ! Voici encore un autre passage caractéristique que M. Astié aurait pu citer et que nous trouvons dans l'*Esprit de Vinet*, I, pag. 360. « Quand un passage de l'Ancien Testament est invoqué par un auteur du Nouveau Testament à l'appui de quelque assertion, *il en appelle par là même au jugement du lecteur ;* car si ce n'est pas cela, si le lecteur doit croire à la bonté de la citation seulement parce que l'auteur qui l'a faite est inspiré, autant valait qu'il ne la fît pas et qu'il se retranchât dans son inspiration, surtout quand le passage cité est tel qu'il ne viendrait aujourd'hui à l'esprit de personne de le citer dans cette intention ou de lui supposer cette relation. » Vinet, qui ne fut jamais exégète de profession, ne montre-t-il pas plus de tact que beaucoup de commentateurs, que la peur de rompre avec la lettre rend prodigieusement ingénieux ?

Après des déclarations de ce genre, on peut apprécier la valeur de l'accusation de M. Chavannes : « Vinet oppose d'une manière absolue l'humain au divin, ne tenant aucun compte de

l'immanence de l'esprit divin au sein de l'Eglise, au sein de l'âme humaine. C'est décidément superficiel. » M. Chavannes affectionne cette dernière épithète quand il s'agit de Vinet pour lequel « l'œuvre du salut s'accomplit en dehors de l'humanité, quand elle arrive à lui elle ne dépasse pas *l'entendement* (!!). Extérieure au sujet, elle lui est en quelque sorte appliquée. Même l'action du Saint-Esprit est entendue de cette manière ; elle est miraculeuse : Vinet a beau s'en défendre, ainsi conçue, elle est magique. Tout cela est incurablement superficiel. » Vinet n'a pas à se défendre de l'étrange imputation dont il est ici l'objet ; il n'est pas nécessaire d'avoir étudié ses écrits pour savoir qu'ils sont une protestation constante, comme sa vie entière, contre cette étrange accusation « Le christianisme n'est pas un système en dehors de nous, c'est une vie au dedans de nous. Il y a dans mon salut quelque chose de moi ; Dieu a pris quelque chose de moi pour me sauver ; il m'a employé à mon salut. La révélation serait un fait magique s'il y avait en quelque sorte solution de continuité en tre l'homme nouveau et l'homme ancien. La vie ne se sépare pas en deux par un coup de foudre. » (*Esprit*, I, pag. 123.)

Décidément M. Chavannes est pourvu de lunettes douées de la vertu tutélaire de ne pas laisser passer les rayons de lumière de nature à offusquer ses yeux. Sans cela comment aurait-il pu ne pas tenir compte de déclarations comme les suivantes, qui abondent chez Vinet ? « Une religion n'est ni une loi ni proprement une doctrine; c'est un fait qui unit le cœur et la volonté de l'homme à l'auteur de son être... La religion n'est pas tant un idiome qu'il faut apprendre à parler couramment qu'une vie qu'il s'agit de s'approprier par l'action ; et notre âme doit offrir à la vérité sainte un foyer plutôt qu'un écho... C'est une vie ajoutée à la vie, c'est la vie de notre vie même, elle pénètre celle-ci de part en part aussi intimement que le sang est uni à la chair qu'il humecte et qu'il nourrit. La religion de l'Evangile est une force, une sève répandue dans toute la vie, ce n'est pas un système de raisonnements, c'est un fait propre à envahir le cœur et à emporter les actes... On ne connaît Dieu qu'autant qu'on le sert ; connaître et sentir sont ici

une même chose. Il faut choisir la voie immédiate, c'est-à-dire interroger sur Dieu *cette âme qui le révèle spontanément et involontairement.* » Et on s'oublie jusqu'à nous dire que le christianisme est pour Vinet un fait extérieur, imposé du dehors pour ne pénétrer, je vous prie, que jusqu'à l'entendement ! ! Vinet déclare expressément qu'il ne faut pas confondre la foi avec la croyance, que la morale passe avant le dogme qui ne lui sert que d'exposant scientifique. Tout cela n'empêche pas M. Chavannes de déclarer qu'il a « conservé ses croyances, mais c'est au détriment de sa foi. »

Grâce à son ardeur vraiment juvénile à prouver sa thèse, M. Chavannes tombe dans des chicanes et des pédanteries qui ne peuvent que la compromettre. Qu'on en juge par une accusation plus bizarre que toutes les autres. M. Chavannes loue Vinet qui, dans un langage magnifique, a exposé les idées que l'astronomie moderne nous fournit au sujet de l'univers ; il a rappelé cette infinité de l'espace peuplée d'une infinité de soleils ayant chacun son système, et montré notre chétive terre confondue et égarée au sein de ces incalculables multitudes. Eh bien ! voulez-vous savoir ce que prouve cette belle page ? simplement « que les horizons de Vinet sont toujours étroitement circonscrits... qu'il lui arrive d'oublier d'une fois à l'autre ce qu'il peut avoir dit dans telle ou telle occasion. » Voici ce qui fait prendre Vinet en flagrant délit d'étroitesse, de manque de synthèse, j'ai presque dit d'étourderie. M. Chavannes relève avec soin que « dans un autre discours Vinet se place, sans en sortir un seul instant, dans l'univers tel que le concevait l'antiquité, tel qu'il est représenté dans le *Symbole des apôtres*, avec ses trois royaumes, les cieux, la terre et l'enfer. » Nul n'ignore que M. Chavannes est d'une exactitude irréprochable, tout à fait digne d'un mathématicien. Ne fait-il pourtant pas preuve d'une vertu outrée en la présente occurrence ? Est-il bien sûr qu'il ne lui arrive jamais à lui-même de parler comme le peuple ? Nous soupçonnons qu'il pourrait être pris sur le fait, comme le commun des mortels, disant que le soleil se lève et qu'il se couche. Quand sa domestique lui apporte un potage par trop fade, il ne lui reprochera pourtant pas de s'être

montrée trop avare de chlorure de sodium, et s'il veut y voir clair, il ne réclame pas qu'on lui apporte de l'acide stéarique consolidé? Que Vinet se permette de telles licences, le redoutable critique l'en reprend vertement, le proclame un arriéré qui s'en tient encore à la physique d'Aristote et qui, en fait d'astronomie, en est toujours aux théories des professeurs musulmans de Constantinople qui enseignent, dit-on, aujourd'hui encore, le système de Ptolémée. Il est superflu de demander pourquoi Vinet en est réduit à ces vieilleries. N'est-il pas victime de son supranaturalisme terre à terre qui doit lui faire concevoir la Bible non pas comme le document d'une révélation mais comme une révélation? Et l'on a bien soin de remarquer que « ce manque d'étendue dans les conceptions se fait sentir dans l'ensemble des vues morales de Vinet. »

Nous en avons dit assez pour caractériser la méthode de M. Chavannes. Nous regrettons de ne pas pouvoir la vanter comme originale, puisqu'il y a malheureusement le précédent fort connu de l'abbé Vertot. L'auteur, grâce à l'emploi de ces procédés, est arrivé à un résultat qui ne manque pas d'imprévu. Quelques personnes qui forment la galerie, dans nos débats théologiques, se promettaient une joie assez vive en voyant annoncer les opuscules sur Vinet dont il est présentement question. M. Astié, disait-on, en fera un homme du centre gauche avancé tirant sur la gauche. Mais ce sera bien autre chose quand M. Chavannes aura parlé! Vous verrez qu'il signalera en lui un homme de l'extrême gauche la plus prononcée. Comme s'il eût voulu désappointer les malins, M. Chavannes a dépeint en Vinet un homme des plus retardés de l'extrême droite, tels qu'ils commencent à se faire rares. Ce qui précède aura suffisamment montré quel droit M. Chavannes avait de nous ménager cette surprise. Ceux qui en voudront savoir plus long n'auront qu'à comparer les deux brochures dont l'étude est vraiment instructive. Celle de M. Astié est la plus ancienne en date, mais on la croirait parfois la plus récente : elle se trouve en effet avoir réfuté à l'avance la dernière venue qui ne tient pourtant pas compte de la publication précédente.

Et cependant serait-il donc bien difficile de mettre d'accord M. Chavannes et M. Astié sur plusieurs points? Rien de plus aisé, au contraire, que de les amener à s'entendre sur les faits sinon sur la manière de les interpréter. Il suffit, de part et d'autre, de renoncer à tout parti pris. M. Astié déplore en mainte occasion que Vinet ne soit pas allé plus loin; il lui reproche, comme une réserve funeste à sa cause, de ne pas avoir fait une critique explicite destinée à montrer clairement en quoi il différait de son entourage. « Vinet, dit M. Astié, s'est expressément abstenu de prendre les devants pour déclarer hautement qu'il différait des piétistes qui le dénonçaient dans leurs petits comités, tout en bénéficiant de l'éclat, de la gloire qu'il était censé répandre sur leur cause à eux. Cette attitude trop réservée de l'initiateur a été fatale aux amis comme aux adversaires, elle a singulièrement retardé, compromis pour plus d'une génération le triomphe définitif de ses idées. Vinet fut victime de l'illusion des esprits supérieurs et débonnaires, s'imaginant qu'il suffit d'établir positivement la vérité pour que, d'elle-même et par ses propres forces, elle dissipe les ténèbres devant elle. Les défaillances chroniques de l'anglicanisme sont là pour montrer à quoi peuvent aboutir les réformations incomplètes, qui ne savent pas rompre franchement avec les traditions du passé. Tout porte à croire que, sans les violences de Carlstadt, le luthéranisme, qui est loin d'être indemne de la maladie autoritaire et cléricale, aurait eu une course plus incertaine encore, si même il avait marché pour tout de bon. Les esprits supérieurs savent seuls apercevoir les conséquences renfermées dans les principes nouveaux; pour l'immense majorité des hommes au contraire, si on les laisse côte à côte avec l'erreur, sans dénoncer hardiment celle-ci, le mort ne tarde pas à emporter le vif. Il ne fait pas œuvre qui dure, le réformateur hésitant à renverser les idoles d'une main ferme, impitoyable. Les idées vraiment supérieures et originales de Vinet ont été constamment interprétées d'un point de vue inférieur, si bien que, de la meilleure foi du monde, on n'y a bientôt plus pris garde, pour revenir à son ancien train de vie. »

Que peut réclamer de plus le radicalisme de M. Chavannes? Tout ce qu'il est en droit de souhaiter ne lui est-il pas concédé, au moins en principe, dans cette page?

On arriverait même sans grand effort à mettre les deux biographes d'accord sur les questions ecclésiastiques. « Tant que l'Eglise reste dogmatique, dit M. Chavannes, la séparation de l'Eglise et de l'Etat sert à peu de chose, la racine du mal n'est pas tranchée. La persécution par le bras séculier est supprimée, et c'est tout : tous les autres maux que nous avons signalés se répandent sans obstacle au sein des Eglises dogmatiques séparées de l'Etat. C'est ce que fait connaître l'expérience. » M. Astié qui, ces dernières années, s'est toujours plus attaché à subordonner la question ecclésiastique au problème théologique, aurait-il donc quelque chose à objecter? Tout ce qu'il pourrait dire c'est que, dans la pensée de Vinet, les Eglises séparées ne devaient pas être dogmatiques, et que, si elles se laissaient glisser sur ce terrain commode, ainsi que la chose devient toujours plus à craindre, leur œuvre serait décidément terminée ; ayant moins tenu que promis, elles devraient céder la place à d'autres. »

L'entente paraît donc possible. Aussi M. Astié, prenant les devants, se demande-t-il : « De quoi s'agit-il entre M. F. Chavannes et nous? Nullement de la constatation d'un fait, que nous admettons comme lui, mais de la manière de l'expliquer. Il est incontestable que la partie négative de l'œuvre réformatrice manque presque entièrement chez Vinet. Il a ouvertement répudié en bloc, et cela en public comme en particulier, la théologie du Réveil; mais il n'a pas suffisamment montré dans le détail en quoi il se séparait d'elle. »

Pour achever de mettre les biographes d'accord, il n'y aurait qu'à admettre un développement chez Vinet. Ces déclarations en apparence contradictoires s'échelonneraient dans le cours de sa trop courte carrière. On éviterait ainsi de mettre en contradiction flagrante un homme de la portée de Vinet, en lui prêtant des opinions qui s'excluent. On se conformerait aussi à la règle qui veut que les dernières pensées d'un homme fassent loi et expliquent tout le reste. Mais c'est à quoi M. Cha-

vannes ne saurait entendre. Il a pour justifier son intransigeance une hypothèse qui ne manque pas d'originalité. Le père de Vinet, — homme austère et redouté, qui n'y allait pas par quatre chemins, — un jour que son fils manifestait des velléités à s'émanciper en fait de doctrines, lui aurait lavé la tête d'importance, si bien que le pauvre Alexandre se le serait tenu pour dit jusqu'à la fin de ses jours. Il avait dix-sept ans lorsqu'il reçut la semonce dont l'effet devait le paralyser à tout jamais. Ce qui contrarie un peu cette interprétation légendaire c'est que Vinet, comme nous l'avons vu, déclare bel et bien avoir changé. M. Astié a même découvert un passage d'une lettre de Vinet montrant que le jeune homme n'aurait pas tardé à s'émanciper du joug théologique que son père et le doyen Curtat, son professeur, lui auraient imposé pour le reste de ses jours, s'il fallait en croire M. Chavannes. En 1820, Vinet écrit à son ami Leresche : « Quoique naturellement faible, tout mon cœur se soulève à l'idée d'être dominé surtout par l'autorité ecclésiastique qui a partout, et chez nous comme ailleurs, quelque chose d'exclusif et d'intolérant. » Ce n'est pas là le langage d'un résigné. Et Vinet s'exprime ainsi encore du vivant de son père, un peu plus d'une année après la fameuse lettre ! Décidément la leçon n'avait pas profité. Le jeune homme n'avait pas su y découvrir ce sens profond dont on nous a parlé. Même sous l'aile paternelle, il n'était pas ce caractère effacé, soumis qu'on nous dit. Comment en serions-nous surpris ? Vinet nous apprend que la forte éducation que son père lui donnait visait à tremper son caractère. « Sans la nullité des études académiques, dit-il, l'esprit libre et pensant de mon sage père m'aurait imprimé l'esprit d'indépendance... Il m'encourageait de son courage, il communiquait à mon caractère naturellement faible quelque chose de la virilité du sien. » Aussi, loin d'avoir été écrasé par son père, Vinet constate-t-il, en 1830, qu'il était dans sa première jeunesse « d'une vivacité et d'une pétulance dans la discussion que mille expériences qu'il avait faites ne l'avaient pas dompté. » M. Chavannes aurait donc fait mourir Vinet intellectuellement, avant même qu'il eût eu le temps de naître. Enfin, comme s'il eût prévu

la théorie ingénieuse de son biographe, le disciple du doyen s'est chargé de la réfuter en déclarant que *sur plusieurs points* il a eu ses doctrines à lui. Déjà en 1831, parlant à Monnard du travail théologique qui s'accomplit en lui, Vinet glisse en parenthèse une innocente malice à l'adresse du célèbre professeur : « Pardon, M. Curtat, j'ai dit *mes doctrines, au pluriel.* » Voilà qui est sans réplique ; déjà de bonne heure le jeune Alexandre déclare s'être émancipé de la tutelle de son père et du redoutable doyen, dont M. Chavannes le déclare la victime jusqu'au tombeau.

Est-ce à dire que Vinet se soit émancipé autant qu'il aurait pu et dû le faire ? M. Astié est loin de tomber dans cette exagération. « Cette lacune, dit-il, est d'autant plus grave et significative que Vinet avait pleine et entière conscience du changement profond qui s'était accompli en lui. Nous savons pertinemment que, à réitérées fois, et par une personne fort compétente, il a été mis en demeure de proclamer hautement son émancipation et de déclarer en quoi il différait des hommes dont le public religieux avait contracté l'habitude de le rendre solidaire. En présence de ces sollicitations réitérées, pressantes, Vinet se renfermait dans un silence qu'il ne motivait pas. » Un homme très bien qualifié, qui a vu de fort près notre penseur, nous écrit à ce sujet : « Ce que vous reprochez à Vinet de n'avoir pas fait, si peu théologien qu'il fût, il aurait été très capable de le faire. C'était un scrupule, la crainte d'étonner, de scandaliser, qui le retenait. Le genre de courage que vous avez un peu trop peut-être (c'est à M. Astié que ce discours s'adresse), lui ne l'avait pas assez. S'il se taisait c'était par devoir, mais il ne le faisait pas sans souffrance. *Ce silence était une des tristesses de sa vie.* C'est là du moins l'impression que j'ai gardée d'un entretien que j'ai eu avec sa veuve sur ce sujet, la dernière fois que je l'ai vue, il y a trois ans. »

Cette excuse est-elle bien correcte ? Peut-on se taire par devoir alors qu'on sent si bien le devoir de parler qu'on souffre de ne pas le remplir ? Y aurait-il des devoirs contre le devoir ? Nous entrons ici dans le vif du débat. M. Chavannes et M. Astié, qui ont paru se rapprocher dans leur appréciation

de la conduite de Vinet, vont se séparer avec plus de décision que jamais. On connaît assez les explications à la fois ingénieuses et systématiques de M. Chavannes, voici celle de M. Astié : « On peut montrer qu'en s'abstenant de formuler tout le côté négatif et critique de son point de vue, il est demeuré parfaitement conséquent avec lui-même. Tout en accordant que sa modestie et son humilité, jointes à sa timidité, ont pu avoir leur rôle à jouer, il est assez naturel qu'il ait gardé le silence. De quoi s'agissait-il pour lui, avant tout? De théologie, de dogmatique ou de spéculation ? Nullement ! Il nous l'a souvent répété. La vie, la piété, la ferveur et la foi doivent avoir la haute main. Quoi de surprenant donc que, constatant avec bonheur la présence de la vie et du zèle chez ses antagonistes théologiques, les apôtres du piétisme militant, il ne se soit pas senti porté à leur rompre en visière, ou à renverser l'échafaudage intellectualiste, les éléments rationalistes sur lesquels reposait leur foi ? Vinet est donc demeuré incomplet, mais, en le faisant, il n'a renoncé à aucun de ses principes, il ne s'est pas montré un homme sans caractère, sans indépendance ; il n'a été que trop conséquent avec toute sa tendance morale, mystique, pratique, assurant la première place à la vie, à laquelle il subordonnait expressément les préoccupations dogmatiques, intellectuelles. »

On le voit, M. Astié est réduit à plaider les circonstances atténuantes ; mais il n'en condamne pas moins catégoriquement que M. Chavannes, bien qu'il diffère de son antagoniste quant aux considérants de la sentence. « Cette attitude trop réservée de l'initiateur a été fatale aux amis comme aux adversaires, lisons-nous dans le *Vinet de la légende*, elle a singulièrement retardé, compromis pour plus d'une génération le triomphe définitif de ses idées. » On sait assez que personnellement M. Astié n'a pas précisément versé dans le travers que, d'accord avec M. Chavannes, il reproche à Vinet. C'est un point sur lequel, entre plusieurs autres, il est loin de rappeler son maître. Et on ne serait pas unanime pour reconnaître que cette différence d'attitude et de conduite est précisément à l'avantage du disciple.

Telle est cependant la grosse et délicate question qu'il s'agirait de trancher en dehors de toute préoccupation personnelle. De la solution qu'elle recevra dépend en effet notre avenir qui paraît parfois si précaire. C'est une affaire entendue, Vinet a eu le tort grave de ne pas indiquer carrément en quoi il différait, au point de vue tant négatif que positif, des piétistes qui l'entouraient, j'ai presque dit, qui l'exploitaient. Mais la méthode préconisée et largement pratiquée par M. Chavannes est-elle à son tour à l'abri de tout danger? Nous en tombons d'accord, Vinet n'indiquait pas assez clairement en quoi il différait de ses adversaires ; M. Chavannes indique-t-il assez en quoi il est d'accord avec eux? Avec Vinet, on ne sait jamais ce qu'il renverse de l'ancienne dogmatique. Avec M. Chavannes, voit-on assez ce qu'il laisse subsister de la religion chrétienne? Laisse-t-il encore quelque chose debout? Nous avouons notre ingénuité. Nous nous étions laissé prendre à quelques expressions caractéristiques, *conscience, nouvelle naissance ;* nous en avions conclu que M. Chavannes, homme de l'ancien Réveil dont il a répudié la théologie, en avait conservé les doctrines anthropologiques les plus caractéristiques et au fond les seules essentielles. Mais des esprits plus perspicaces et doués du talent de savoir lire entre les lignes assurent que nous n'y entendons rien. S'il fallait les croire, M. Chavannes, qui est un homme tout d'une pièce et ne faisant rien à demi, serait résolument converti à l'évolutionisme et au transformisme. Cela veut dire tout simplement que la religion aurait le sort commun à toutes les sciences à l'heure présente : elle rentrerait dans la physiologie. Tout ne serait qu'évolution, progrès inévitable, nécessaire. Nous aurions naturellement, forcément à traverser la phase de l'animalité d'abord, celle de la conversion et de la spiritualité ensuite, tout comme nous devons inévitablement parcourir les trois âges : enfance, maturité, vieillesse. Alors, entre M. Chavannes et Vinet, il s'agirait de bien autre chose que de simples querelles théologiques. Vinet s'est en effet catégoriquement expliqué sur la manière d'entendre la religion que certaines personnes, s'y connaissant, imputent à l'ancien pasteur d'Amsterdam. « Il y a une sorte de phy-

siologie du christianisme, dit-il, à laquelle on voudrait quelquefois réduire toute l'apologétique ; elle explique humainement une œuvre que l'apologétique explique divinement. » Il estime que son maître Stapfer, tout en introduisant parmi nous la philosophie religieuse, en a déterminé les droits et circonscrit le domaine, de façon à éviter une pareille usurpation.

Serait-ce bien là le dernier mot de M. Chavannes ? Serait-il, lui, tombé dans la confusion à la mode ? Ici nous ne voudrions être ni blessant et personnel, ni même indiscret ; il est en effet peu d'hommes, entre ceux que nous avons été appelé à combattre, pour lesquels nous éprouvions plus d'estime et de respect. Il est vrai qu'il s'agit plus de l'homme que du savant, moins de l'esprit que du caractère. Mais ce qui domine pardessus tout, c'est le sentiment d'une vive et sincère reconnaissance pour ce vénérable travailleur, ce chercheur donnant jusqu'à la onzième heure un si bel exemple à la jeunesse distraite qui n'en a cure. Oui, il est impossible, quand on tient encore par quelque bout au Réveil, de ne pas être animé pour M. Chavannes d'un sentiment de touchante reconnaissance. Hélas ! nous avions tous péché, et il semble que M. Chavannes et quelques autres ont été comme les victimes expiatoires chargées de porter les péchés d'Israël. Aussi, comment songer à leur jeter la pierre quand ils nous font l'effet de s'égarer ? Il faut plutôt se dire en toute humilité : voilà pourtant où tu en serais toi-même si ces braves gens n'avaient pas courageusement pris les devants. Proclamons-le avec le sentiment d'une vive sympathie, M. Chavannes est une victime, destinée à demeurer célèbre, des travers les plus caractéristiques du Réveil, de l'intellectualisme contre lequel il s'imagine réagir plus que personne. Disons-le avec respect, mais avec franchise, M. Chavannes nous produit l'impression d'un homme du Réveil ayant tout simplement retourné son habit. Certes il y aurait de l'impertinence à dire que l'ancien pasteur d'Amsterdam n'a rien appris, rien oublié. Seulement on a l'impression que plus il change, plus c'est la même chose. Il ne suffit pas de dire que la caque sent toujours le hareng. Car, par suite de la nature

même des choses, le mal devait aller toujours en augmentant. Que pouvaient devenir, je vous prie, ces rationalistes orthodoxes qui, après avoir répudié les doctrines du Réveil, conservaient religieusement, et sans s'en douter, les funestes méthodes qui les avaient engendrées ? Ces messieurs nous répètent que tout est relatif et ils agissent, ils pensent à tout propos comme si nous vivions dans le domaine de l'absolu. Point de nuances, tout ou rien. Ajoutons que M. Chavannes est un mathématicien distingué qui n'aurait garde d'oublier ses méthodes quand il aborde les questions religieuses et morales. Comment s'étonner maintenant qu'après avoir appartenu à tout ce qu'il y avait de plus exagéré et de moins large dans les beaux jours du Réveil, M. Chavannes ait pris la tête de ligne de l'extrême gauche ? C'est encore le vieil Adam qui, bien loin d'abdiquer, réussit à faire des siennes ; il se maintient toujours le même, intraitable, intransigeant, en dépit de ses évolutions. Et voilà pourquoi M. F. Chavannes a, au fond, moins rompu avec l'esprit absolu et intellectualiste du Réveil que Vinet qu'il accuse d'en avoir été l'esclave ! Oui, Vinet est incomparablement plus avancé, plus moderne que son biographe qui nous le signale à tout propos comme un retardataire incorrigible et superficiel. M. Chavannes n'a pas l'air de s'apercevoir que tout a changé autour de lui, excepté sa personne qui est d'une fidélité au passé vraiment exemplaire. Alors que tout s'est transformé, il en est encore à discuter de vieilles querelles de famille, avec les rationalistes orthodoxes auxquels il ne peut décidément pardonner de lui ressembler.

Est-ce assez, pour caractériser M. Chavannes, de dire qu'il est un ci-devant ultra-orthodoxe du vieux Réveil égaré dans notre monde et devenu, par une évolution des plus naturelles, un ultra-libéral non moins intraitable et intransigeant ? Il se trouve dans sa brochure une phrase remarquable qui oblige à remonter plus haut encore pour dresser son arbre généalogique. Tout système de morale vraiment scientifique, lisons-nous pag. 94, est dans la dépendance de problèmes métaphysiques de premier ordre.— Est-ce du moins assez clair? L'auteur ne s'en cache pas, les problèmes métaphysiques de premier

ordre priment les questions morales. Il sera bon de ne pas oublier cet aveu précieux en lisant M. Chavannes. Vous croyez qu'il s'agit de morale ? Détrompez-vous ! Les problèmes moraux occupent bien l'avant-scène, mais ils sont tranchés par des pensées de derrière la tête qui se cachent dans les coulisses : les questions morales ne sont jamais examinées en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Elles jouent le rôle de marionnettes mues par des ressorts d'un autre ordre. On le voit, nous n'avons pas calomnié M. Chavannes. Tandis qu'aujourd'hui tout le monde déclare qu'il faut aller de la morale à la métaphysique, lui prétend, à la suite des vieux métaphysiciens qui s'y sont souvent cassé le cou, descendre de la métaphysique à la morale. Evidemment Kant et son école française, MM. Renouvier et Pillon, n'existent pas pour notre adversaire. Il en est toujours à ce bon sommeil dogmatique des penseurs antérieurs à Kant. Nous avons devant nous un homme du XVIIIe siècle, égaré dans le dernier quart du XIXe, un revenant [1]. On com-

[1] L'orthodoxie compte un homme exactement du même âge intellectuel, né sous la même étoile que M. F. Chavannes, savoir M. Luigi, de l'*Eglise libre*. Pour cet écrivain aimable, spirituel et bienveillant, Kant n'existe pas, disons mieux, c'est sa bête noire. Descartes, en revanche, avec son intellectualisme qui s'en tient au *je pense* et qui ne s'élève jamais jusqu'au *je dois*, est toujours le dernier mot de la sagesse. Cette naïve méprise est trop instructive pour qu'il soit permis de la laisser passer sans la signaler. On croit vraiment rêver en constatant l'esprit qui anime la prétendue orthodoxie du jour. On dénonce la mystique, on fait passer l'entendement avant tout, et l'on ne veut pas être rationaliste ? Mais alors que prétend-on être ? un chrétien simple, primitif et biblique apparemment. En voyant un homme de la portée du sympathique collaborateur de l'*Eglise libre* tomber dans de pareilles illusions, on mesure avec effroi la distance qui sépare aujourd'hui les quelques rares théologiens qui ont marché dans la voie de la mystique rationnelle, également éloignée des fantaisies du mysticisme et des sécheresses du rationalisme, des hommes intelligents d'ailleurs qui en sont restés aux vieilles idées intellectualistes du Réveil, quelque peu édulcorées et retapées. Que deviendra notre petit monde religieux le jour où il faudra forcément s'expliquer ? S'il fallait en croire les sages, les moyenneurs, comme on disait au seizième siècle, tout devrait un jour s'arranger de soi-même. Les faits se chargent malheureusement de donner le plus éclatant démenti à cette sagesse précoce. Par prudence ou amour d'une fausse paix, on a évité pendant des années

prend alors qu'il ait de la peine à s'orienter dans notre monde, on s'explique son antipathie croissante pour Pascal et pour Vinet. Quelle a été en effet la mission de ces hommes ? Ils entendent réagir contre l'intellectualisme en faisant de la certitude un problème avant tout moral. M. Chavannes, lui, a conservé la grâce de son baptême jusque dans sa verte vieillesse : il croit à la métaphysique, reine des sciences, de laquelle il faut tout déduire par la méthode progressive : donnez à ce mathématicien certains axiomes abstraits, il en fera sortir le monde religieux et moral tout entier, au risque, il est vrai, de le réduire à une physiologie gouvernée par des lois mécaniques. Ecoutons encore comment notre auteur motive son culte rétrospectif pour la métaphysique. « C'est tout simple, dit-il, il s'agit de l'homme, de sa nature, de sa destination, des moyens d'y atteindre, des obstacles à surmonter, des dangers à vaincre, des fruits à recueillir. Il faut sur tous ces points avoir des idées formées et mûries. » Que cela est donc juste et raisonnable ! Tout aussi raisonnable que l'orthographe phonétique, mais tout aussi peu praticable. L'histoire entière de la philosophie l'avait laissé deviner et Kant l'avait démontré avec éclat, déjà avant la naissance de M. Chavannes [1].

de troubler les vieux croyants en leur théologie superstitieuse. Et voilà que, reprenant l'offensive, ces ignorants, tenant le Pirée pour un nom d'homme, prêchent encore l'hérésie tout en s'imaginant défendre l'orthodoxie ! Encore une fois, que deviendra notre public religieux sous le coup de pareilles méprises ? Au lieu de continuer à faire le vide autour de ceux qui se risquent à parler haut et clair, ne saura-t-on pas enfin prendre son grand courage pour rompre le silence et parler mieux qu'eux ?

[1] Ici pourtant nous sommes pris de quelque scrupule. M. Chavannes est beaucoup plus ancien quant à ses idées que pour tout ce qui tient au courage, à la force et aux années. Il se pourrait que par métaphysique il entendît, non pas l'ontologie, la science des premiers principes de l'être, mais, à la mode du premier empire, l'idéologie, tout ce qui n'est pas physique, savoir la logique, la psychologie, la morale.

Mais, même alors, notre objection porterait. Car ici, comme toujours, M. Chavannes s'occupe plus de l'explication des problèmes que de leur constatation, moins du besoin de s'incliner devant des faits que de la tentation d'en avoir raison. Toutefois, avec un adversaire qui n'a pas la même terminologie que vous, il faut tout prévoir. Quand on vit un peu

Mais poursuivons ; la philosophie archéologique de notre auteur nous réserve de nouvelles surprises. « Si l'on n'a pas de solutions complètes et définitives, il faut du moins connaître la position des questions, être en état de la rectifier s'il le faut et de l'éclaircir ; il faut être au fait des moyens de les traiter, du fort et du faible de chaque méthode, et avoir au moins à sa disposition des solutions suffisantes pour être pratiquement utiles. » Voilà qui s'appelle parler d'or ! « *Il faut du moins connaître la position des questions !* » On ne saurait mieux dire. Malheureusement si les maximes de M. Chavannes sont excellentes, on n'eut jamais de pratique plus détestable. Il n'est pas au courant des questions ; il est retardataire en théologie, parce qu'il l'est en tout premier lieu en philosophie, et que la métaphysique, selon lui, règle et prime tout. Quelle est donc cette fameuse métaphysique qui doit servir de base à une morale vraiment scientifique, et apparemment à une religion qui ne le sera pas moins ? Il y a quelque trente ans, notre auteur se plaçait au point de vue d'un certain gnosticisme pour défendre sa théologie et sa morale. C'était dans l'ordre : méconnaissant les leçons de l'histoire, il sautait par-dessus Kant pour se rattacher à des écoles spéculatives, Schelling, Hegel, qui pendant quelques années éblouirent les contemporains en faisant de la métaphysique plus que jamais et de la plus folle, en dépit de la *Critique de la raison pure*. Aujourd'hui M. Chavannes paraît bien revenu de toutes ces rêveries. S'il fallait en croire des personnes qui s'y connaissent, il serait descendu des hauteurs vertigineuses de la transcendance où se complaisent les gnostiques de tous les temps, pour s'asseoir simplement par terre. Mais nous laissons à de plus experts le soin de décider si bien réellement M. Chavannes s'est converti à la philosophie à la mode ; s'il a fait halte dans ce fameux évolu-

longuement dans la société, fort agréable et très instructive d'ailleurs, de l'ancien pasteur d'Amsterdam, on est toujours hanté par le souvenir (c'est peut-être une légende ?) de cedocte littérateur qui, ayant eu la bonne fortune de découvrir le *Télémaque* de Fénelon en latin, en fut tellement touché qu'il forma l'excellent projet d'en enrichir notre littérature en le traduisant en français.

tionisme qui réduit la morale et la religion à n'être plus qu'une physiologie, une espèce d'hygiène régie par les lois invariables d'une mécanique inflexible. En tout cas, un point demeure acquis : notre publiciste relève de cette école de Christian Wolf, ce philosophe qui, raisonnant sur tous les possibles, s'imaginait, lui aussi, comme son émule moderne, que « tout système de morale vraiment scientifique, est dans la dépendance de problèmes métaphysiques de premier ordre... » Et voilà pourquoi M. Chavannes est un déclassé, non pas seulement dans notre monde théologique, mais dans son propre parti dont il est d'ailleurs un ornement et une gloire. Le rationalisme wolfien a donné naissance à deux frères ennemis : le rationalisme plus ou moins orthodoxe, l'école supranaturaliste de la vieille école de Tubingue, et le rationalisme vulgaire. M. Chavannes a passé du premier au second et il estime avoir, en ce faisant, accompli un progrès notable, décisif. Hélas ! il ne s'aperçoit pas qu'il a simplement changé d'appartement, tout au plus d'étage ; mais il est bien resté un homme de la maison. Voilà pourquoi il est si difficile de comprendre ce qu'il veut ; il ne parle plus le langage de ses contemporains : il est autrement orienté qu'eux. Il ne s'aperçoit pas que le monde a tourné, que toutes les questions sont déplacées. Il pourrait croire qu'on organise contre lui la conspiration du silence, mais le fait est que, « resté seul sur la scène déserte, dans sa panoplie démodée, il s'obstine à poursuivre un rôle sans réplique, et s'escrime dans le vide contre des fantômes. » C'est bien triste à dire, mais ce n'est que trop vrai, M. Chavannes est au milieu de nous la vénérable victime de tous les travers du Réveil contre lesquels il s'imagine avoir plus réagi que personne. Bien loin de l'avoir vaincu et dépassé, il a été paralysé, annulé par son adversaire.

Autant M. Chavannes est un homme du passé, autant Vinet est un homme de l'avenir. Le contraste est ici frappant et instructif. Vinet, qui n'a jamais été engagé *au même degré que M. Chavannes* dans les erreurs du Réveil, a réussi à s'en émanciper plus tôt et d'une façon incomparablement plus radicale que son biographe. Il en a catégoriquement dépouillé l'esprit intel-

lectualiste et ultra-dogmatique, tout en conservant en apparence certaines formules. Il a su rompre avec ce que le Réveil avait de plus fâcheux, tout en se faisant un défenseur plus compétent de ce qu'il avait de bon. Tout autre est M. Chavannes. Il a soigneusement conservé tous les travers du Réveil, en jetant par-dessus bord ce qu'il avait de bon. Il se pique d'en avoir allégrement répudié les doctrines concrètes, sans se douter qu'il en est demeuré l'esclave quant à l'esprit. En lisant les travaux si instructifs de l'ancien pasteur d'Amsterdam on ne peut s'empêcher de songer à certains publicistes français qui s'estiment grands ennemis de Rome parce qu'ils ne croient à rien, tandis qu'ils ne sont au fond que les fidèles représentants du papisme dans ce qu'il a de moins heureux et de plus caractéristique, toujours des autoritaires intraitables. Il mourra esclave de cette école incapable de distinguer entre un logicien pur et un homme raisonnable. Jamais il ne secouera le joug de cette logique purement formelle, déjà dénoncée par Aristote, alors qu'elle prétend régner en souveraine dans tous les domaines, sans tenir compte des matières dont elle s'occupe.

Le contraste s'explique aisément. Vinet et M. Chavannes ne sont pas partis du même pied. Et, en ces matières, le premier pas est décisif : il permet de prévoir le terme qu'on atteindra et le chemin qu'on suivra. M. Astié a signalé une lettre du jeune Vinet qui fixe le point de départ de son développement en même temps qu'elle nous permet de pénétrer dans le cœur naturellement religieux de celui qui va devenir un grand penseur, un réformateur. « Peut-être il en est des vérités qui nous ont été imposées comme d'une épouse que nous n'avons pas choisie. S'il en est de sacrées qui puissent courir quelque danger dans ce conflit nouveau, *le sentiment les garantit et les conserve*. Je suis bien aise, monsieur (c'est au professeur Monnard qu'il s'adresse) de pouvoir vous dire qu'il y en a pour moi plusieurs qui n'ont rien à craindre de la discussion, parce qu'elles se *sont réfugiées dans mon cœur*. Telles sont la religion et l'amour de la patrie. Et pourquoi me faudrait-il les appuyer de raisonnements? Si Dieu les a placées dans mon

cœur comme dans un asile vénérable où il veut les défendre contre moi-même, n'y aurait-il pas une grave inconséquence à les attaquer, tout comme à les étayer d'appuis étrangers? Ne faut-il pas, en beaucoup de cas, se fier au sentiment comme à la raison. » (*Epis.*, 10, 1861.)

« Tout le Vinet des plus belles années est déjà là! On voit poindre spontanément, mais non sans quelque surprise, cette mystique religieuse avec les méthodes dont Vinet sera plus tard l'ardent champion. Le sentiment est le siège de la religion, il faut se fier au sentiment autant qu'à la raison ; il est des vérités qui, ayant leur valeur intrinsèque, se recommandent d'elles-mêmes ; dès que la pensée du jeune homme s'éveille, son cœur s'ouvre pour donner asile à ces vérités sacrées, que Dieu lui-même se charge d'y placer ; il serait également téméraire de prétendre les attaquer et les étayer par des appuis étrangers. »

Il est vrai, Vinet abandonne de bonne heure ce riche filon qu'il n'exploitera que plus tard, dans la troisième phase de son développement. Il faut avant cela qu'il soit amené captif en Egypte, qu'il devienne l'humble serviteur des piétistes qui l'entourent. Il y a plus. Vinet paraît avoir perdu de vue pendant longtemps cette vérité si importante qu'il rappelait à Monnard déjà en 1818. Il s'accuse d'avoir abordé les questions religieuses par le côté intellectuel, et signale les dangers que l'emploi de cette méthode fallacieuse lui a fait courir. « J'ai gravi vers l'Evangile à travers la spéculation, je me soumets, mais heureux ceux à qui il se présente aussitôt, non par le côté spéculatif qui n'est que son profil, mais en face, c'est-à-dire comme une puissance vive de régénération et de charité. Il n'y a que cela de vraiment bon ici-bas ; il faut s'y attacher et s'y tenir et user de tout le reste comme n'en usant pas. » (*Lettres* II, 294, 115, Rambert 315). Cette disposition (la méthode employée dans les *Discours*) à aborder le christianisme par le côté intellectuel, engage surtout dans des difficultés inextricables un esprit naturellement sceptique. « Je n'en parle pas par ouï-dire, ajoute-t-il, je l'ai éprouvé. » (*Lettres*, II, 94.)

On le voit, nous l'avons échappé belle, Vinet a bel et bien

mis le pied sur cette voie qui, s'il l'eût suivie jusqu'au bout, n'aurait pas manqué d'en faire un homme tout à fait selon le cœur de M. Chavannes. Mais malgré la meilleure volonté du monde, Vinet s'est toujours montré un peu rebelle et gauche dans ce milieu-là : il se conduit en étranger au pays, en exilé rêvant d'une patrie supérieure. « Vinet, dit M. Astié, quand on insiste pour l'introduire dans le sanctuaire, s'obstine à demeurer le plus aimable, le plus respectueux et le plus humble, mais le plus décidé des prosélytes de la porte... Même au moment où Vinet fait tous ses efforts pour être de ces gens-là, il n'y arrive pourtant pas autant qu'il le voudrait. Il a soin d'ajouter un petit mot caractéristique, c'est nous qui l'avons souligné, ainsi que les autres : il est inférieur, *jusqu'à présent*, à ces grands chrétiens qu'il admire, mais qu'il ne saurait aller seconder, de peur de devenir un obstacle. Comment reconnaître avec plus d'humilité et de délicatesse que l'on considère ces messieurs comme les dignes représentants d'un idéal supérieur, qu'on espère atteindre un jour, grâce à d'incessants efforts ? Jamais l'illusion et l'humilité de Vinet ne furent moins de saison : il prend pour des qualités de l'ordre le plus élevé des travers qu'il s'efforcera inutilement de s'approprier. Peine inutile ! travail superflu ! cette âme candide saura se reconquérir elle-même et se mieux connaître ; jamais elle ne réussira à vider jusqu'à la lie cette coupe qu'on lui tend avec confiance, et dont bien d'autres persisteront à s'enivrer, même après deux générations, alors que le vin doux depuis longtemps refroidi tournera déjà à l'aigre. Patience ! le vrai Vinet ne tardera pas à reparaître ; encore quelques années et le Vinet de 1818, ayant repris une éclatante revanche, naviguera dans de tout autres eaux. »

Nous renvoyons à l'opuscule de M. Astié ceux qui désirent voir comment, à travers beaucoup d'hésitations et de luttes qui constituent le vrai enfantement à une vie supérieure, Vinet arriva à se reconquérir pour reparaître dans la maturité de l'âge tel que nous l'avions entrevu en 1818, l'apôtre éloquent de la mystique chrétienne. C'est alors qu'il entre résolument dans la plus belle et la plus féconde des phases de sa vie. Débarrassé

du joug de l'intellectualisme, il parle au nom de l'Evangile pur, simple, primitif, admirablement adapté à tous les besoins supérieurs de l'âme naturellement chrétienne. Aussi tout le monde subit-il l'influence de cette personnalité si profonde et si attrayante. A l'ouïe de ce brillant apôtre que le Crucifié s'est suscité dans le XIXe siècle, les esprits cultivés consentent à s'approcher; cette bonne nouvelle qui s'adresse à l'homme tout entier mais surtout au cœur et à la conscience ne leur apparaît plus comme un formalisme sec et traditionnel; le christianisme a cessé d'être cette forteresse inaccessible, escarpée, toujours cachée dans les nuages, qu'il faut admirer de confiance, à distance respectueuse, grâce aux fossés profonds, aux travaux de défense que les philosophes et les docteurs ont péniblement élevés depuis des siècles pour en garder les abords. Un attrait irrésistible entraîne quelques âmes d'élite, respectueuses, bienveillantes même, dans les parvis de cette religion divine et humaine dont ils entendent parler pour la première fois. Les piétistes ne sont pas les derniers à applaudir; ils admirent, eux aussi, mais avec tremblement, mais sans trop comprendre, suivant leur habitude. C'est qu'ils s'imaginent pendant quelques années que cette mystique dont Vinet est l'apôtre n'aura qu'un seul but: rendre plus acceptable le bloc lourd, informe de leur dogmatique surannée, en faveur de laquelle elle fournira des moyens apologétiques nouveaux et rajeunis. Mais dès que, les yeux à demi dessillés, ils finissent par s'avouer qu'il s'agit non plus de réchauffer de vieux dogmes, de vivifier des os secs, mais de faire pour tout de bon du nouveau, ces restaurateurs pleins de respect, de piété pour le passé, ont de la peine à contenir leurs sentiments hostiles. A l'heure où Vinet brille de tout l'éclat de son talent et de son activité si bienfaisante, les piétistes déconcertés se voilent la face et se lamentent, ils boudent, ils font le poing dans leur poche, en attendant mieux!

Eh bien! en dépit des leçons de tout genre que nous ont données ces dernières annéess, voici venir un fidèle représentant de l'intellectualisme du Réveil, un vétéran de l'extrême droite, transformé en paladin ardent de l'extrême gauche, voici

M. Chavannes, vénérable épigone d'une bataille dès longtemps décidée, qui vient à son tour jeter la pierre à son compatriote, qui fut à divers égards son maître. Le Vinet de la troisième période n'existe pas pour ce nouveau biographe : l'initiateur que nous aimons tous, l'apôtre du spiritualisme chrétien, le Vinet vrai et définitif, celui qui seul restera, est entièrement méconnu, incompris. On ne sait voir en lui qu'un écrivain superficiel et inconséquent, un sectaire, ne reculant pas devant les sophismes et l'apologie d'actes évidemment immoraux : exactement comme lorsque, dans la seconde phase de son développement, il faisait de vains efforts pour devenir un piétiste de la stricte observance. Ce que c'est pourtant que d'avoir trop bonne mémoire ! Il en coûte d'avoir accueilli avec trop de révérence les mercuriales de son papa et de M. le doyen Curtat !

Mais non, la raillerie est moins que jamais de saison ; la méconnaissance dont M. Chavannes a pu se rendre coupable, et cela avec la meilleure foi du monde, est trop triste, trop effrayante. Elle offre un éloquent commentaire des dangers signalés par Vinet dans son sermon sur *l'étude sans terme*. Il faudrait savoir en faire son profit. « Tout ce qui était destiné à l'aliment de l'âme devient la pâture de l'intelligence. Chacun des gains de l'intelligence fut une perte pour l'âme. Cet homme, ayant contracté le pli de saisir toutes choses du côté intellectuel, devint peu à peu incapable de les saisir sous un autre aspect. L'idée de la chose se présentant avant la chose, s'interposait comme un obstacle entre le fait et lui, il n'eut bientôt de tous ces faits que des fantômes, qui en représentaient fidèlement la surface et les contours, mais n'en contenaient point la substance. Il sentit le mal et s'en inquiéta, il voulut essayer de faire de la religion, si longtemps son étude, une affaire enfin, et *son* affaire ; il chercha à se placer sous l'action et dans la dépendance de la vérité, mais par la force de l'habitude son esprit venait chaque fois se substituer à sa conscience ; cherchant en vain une religion dans ce système, il ne trouvait jamais qu'un système dans cette religion. »

Voilà où l'on peut aboutir quand on voit dans la religion avant tout une pâture pour l'intelligence. Pour peu qu'on

ait de pénétration et de portée d'esprit, l'illusion ne saurait être de longue durée : après avoir accepté le christianisme sur la foi de la rectitude philosophique, théologique, systématique on ne tarde pas à s'apercevoir que les vieux dogmes s'écroulent aux plus simples réflexions que provoque la connaissance de l'histoire et de la critique. Il ne reste plus alors qu'à choisir entre l'indifférence et le scepticisme. M. Chavannes conserve une physionomie à lui au milieu de ces penseurs trop nombreux qui ont débuté par l'ultra-orthodoxie la plus intraitable pour aboutir à la complète négation et à l'indifférence, tantôt à la tragédie, tantôt à la comédie. Il a, lui, conservé toute la ferveur dialectique et raisonneuse des premiers jours ; après avoir tour à tour combattu sous des drapeaux dont les couleurs ont varié, il lutte encore sans se douter qu'il est resté seul de son espèce sur le champ de bataille. Quelle est la dame de ses pensées en faveur de laquelle il porte de si grands coups ? Est-ce bien certain qu'elle existe encore, qu'elle ait jamais existé ? Peut-être, comme le charmant et sympathique Don Quichotte de la Manche, répondrait-il à cette question indiscrète qu'il n'est pas bien persuadé qu'elle existe encore, qu'elle ait même existé. Mais que la question n'est pas là. « Sur cela, il y aurait beaucoup à dire, répond Don Quichotte, Dieu sait s'il existe ou non dans le monde une Dulcinée, et si elle est ou non fantastique. Ce sont de ces choses qu'il ne faut pas examiner trop à fond. Je n'ai ni engendré ni mis au monde ma dame, mais je la vois et la contemple en mon esprit, telle qu'il convient que soit une dame pour réunir en elle les vertus qui puissent la rendre fameuse entre toutes. » L'essentiel c'est de vivre et de combattre pour l'idéal.

A la bonne heure ! chacun est libre de faire l'usage qu'il veut de ses talents et de sa surabondance d'ardeur et de vie. Nous voudrions espérer qu'au terme d'une belle carrière, dans les loisirs d'une verte vieillesse, M. Chavannes nous prépare des *mémoires* destinés à expliquer ces énigmes, en permettant de voir sous un jour plus complet une personnalité à la fois si originale, si respectable, si sympathique. Certes, à la vue de notre jeunesse prudente, sage, avisée, toujours absorbée par le

soin de tâter le pouls à l'opinion, pour savoir ce que celle-ct peut supporter dans une génération distraite et absorbée par les préoccupations terrestres, c'est une rareté fortifiante et encourageante que de rencontrer un vieillard dont l'ardeur n'est en rien ralentie, dans les veines duquel le sang bouillonne comme à vingt ans pour la dame de ses pensées et cela sans être peut-être bien sûr qu'elle existe. Ne perdons pas notre temps à examiner la grosse question de savoir si cette dernière circonstance diminue ou augmente le mérite, inclinons-nous de tout cœur, respectueux et reconnaissants, avec un sentiment d'humilité et d'envie, devant ces nobles figures qui vous réconcilient avec l'humanité. Pour achever de conquérir toutes nos sympathies, une certaine auréole tragique vient encadrer cette figure vénérable : on se surprend rêvant du vieil Œdipe à Colone. Comment ne pas sentir vibrer toutes les cordes de son âme en contemplant ce lutteur redoutable et résolu, infatigable, convaincu, s'obstinant jusqu'à la onzième heure à pourfendre un ennemi implacable dont il est au fond le dernier champion, et dont il mourra probablement la victime. En face de tels braves comment ne pas songer au malheureux Hercule déchirant à l'envi ses chairs sanglantes, dans le vain espoir de se débarrasser de la fatale robe qui, hélas ! est devenue partie intégrante de lui-même, en introduisant le poison jusque dans les os et dans les moelles.

Mais qu'importe ? le dévouement ne donne-t-il pas seul à la vie valeur et dignité ? Celui qui a trempé une fois ses lèvres dans cette boisson généreuse ne saurait s'arrêter pour attendre son reste. De tels hommes, évités par les prudents, lâchés par les sages, cordialement haïs par les naïfs, ont une mission importante entre toutes : grâce à ces esprits entiers, généreux et ardents, passionnés, tenaces et intraitables, tout d'une pièce, les questions se posent carrément, les problèmes émergent de l'obscurité, les solutions se font entrevoir à l'horizon ; on ne piétine plus sur place, on ne se morfond plus dans le royaume des ombres et des malentendus, espèce d'exercice qui fait les délices des hommes sages, pondérés et avisés. Respect donc à ce vieillard jeune encore : sa constance et sa bravoure couvriraient au be-

soin une multitude de péchés. Comment ne pas préférer cette poursuite anxieuse, passionnée d'un idéal, fût-il chimérique, à l'inertie, à l'engourdissement de tant d'hommes, paralysés comme des boas par une indigestion de prose ? Sans chercher à pénétrer ce qu'il y a de mystérieux, d'incomplet dans ces caractères qui toute leur vie ne savent poursuivre qu'une idée, bénissons Dieu de nous les avoir donnés ; dans l'intérêt de la vérité, demandons-lui de ne pas en être trop avare.

III

Mais c'est assez parlé du passé et du présent qui est loin de le valoir. Il faudrait aussi songer à l'avenir. Nous le ferons d'autant plus volontiers que M. Chavannes nous y convie : comme les hommes qui approchent du terme de la carrière, il se croit dans les meilleures conditions pour prophétiser.

Mais avant cela signalons, sans y insister, un fait assez caractéristique. Parmi les nombreuses idées étranges que renferme l'opuscule de M. Chavannes, il en est une qui éclipse toutes les autres : il rattache Vinet à J.-J. Rousseau qui serait son ancêtre intellectuel. Soyons justes toutefois : n'allons pas trop nous récrier; comme dans tous les paradoxes de l'ancien pasteur d'Amsterdam, il y a dans celui-ci une portion de vérité. J.-J. Rousseau est, en effet, un individualiste, un subjectiviste. Mais le citoyen de Genève ne pénètre jamais plus avant que le terrain du sentiment, j'ai presque dit de la sensibilité, qui, quoi qu'en puissent penser les âmes tendres, est, selon Vinet, non pas une vertu, mais un talent [1]. Rousseau ne s'élève jamais jusqu'à la conscience : dès son enfance, il fut brouillé avec le devoir, et dans ses *Confessions* il va presque jusqu'à tirer gloire de ses hontes. C'est une idée assez étrange, on en conviendra, que de placer Vinet, l'homme-conscience, comme on l'a appelé, sous le vocable d'un pareil saint. Mais cette méprise de M. Chavannes est trop instructive pour qu'on pût se dispenser de la signaler. L'auteur, en se trompant, le fait logiquement, comme il convient à un disciple de Christian Wolf. Il

[1] *Esprit de Vinet*, vol. I, pag. 19.

demeure fidèle à toute sa tendance, à ses préoccupations constantes. J.-J. Rousseau et Vinet sont deux individualistes, deux subjectivistes, faisant appel au sentiment : cela suffit amplement à M. Chavannes pour établir la filiation. La nature de cet individualisme, de ce subjectivisme est-elle la même ? Le biographe ne pousse pas ses études jusqu'à ce point décisif et seul important au fond. La similitude du point de vue, des méthodes, le côté formel de la question lui suffit amplement à lui seul ; il ne va pas plus loin : les cadres se ressemblent à s'y méprendre, donc les tableaux qui les remplissent doivent être de peintres de la même école. Jamais vous ne tirerez M. Chavannes de ces raisonnements-là, familiers aux esprits mathématiques, essentiellement formels. Ces messieurs additionnent, multiplient et divisent ; il leur suffit que ces opérations se fassent selon les règles. La question de savoir la valeur des matériaux sur lesquels elles portent ne saurait intéresser que les seuls épiciers. M. Astié n'est-il pas mieux inspiré, plus respectueux de l'histoire, lorsque, par l'intermédiaire de son maître Stapfer[1], il rattache Vinet au Moïse des temps modernes, à l'apôtre de l'impératif catégorique, à Kant, celui de tous les philosophes qui a fait la plus large part à la morale ?

Passons à l'avenir. Après avoir traité Vinet comme on sait, M. Chavannes ne pouvait épargner les disciples. Une telle indulgence aurait été déplacée chez un chevalier sans peur et

[1] Voici quelques mots de Vinet que M. Astié a, croyons-nous, omis dans son opuscule ; ils montrent très bien l'influence exercée par le publiciste bernois, Stapfer, sur le futur professeur de Lausanne. Vinet dit de lui : « Des abîmes ténébreux de l'ontologie, il était remonté, à la manière de Socrate, dans les régions lumineuses de la morale ; il avait courageusement opposé la logique de la liberté à la logique de la nécessité, et sans travestir la religion en philosophie, il avait montré que le christianisme est seul en état de clore le cercle que la philosophie laisse éternellement entr'ouvert. (Pag. LVI.) Il avait entendu Stapfer affirmer que « la foi religieuse est un état moral, un état complexe résultant du concours actif et harmonique de toutes les forces de l'âme. » « Assertion d'autant plus importante, ajoute Vinet, que ce concours, aux yeux de M. Stapfer, n'est pas moins le gage de la certitude en matière de religion que la condition sous laquelle la foi religieuse est quelque chose de mieux qu'une certitude. » (*Notice de Vinet sur Stapfer*, pag. X.)

sans reproche. Qui sait ? On n'est jamais trop certain que les hommes ayant le malheur de vous déplaire sont vraiment et définitivement rendus inoffensifs. Il serait donc possible que, pour achever de se convaincre que Vinet est bien mort, le terrible polémiste ne se refusât pas la satisfaction de disposer en passant du reste de ses munitions de guerre à l'usage des inoffensifs disciples. Aussi, après avoir fait façon du maître de la bonne manière, promène-t-il ses regards de triomphateur sur les hommes innocents et insignifiants qui se réclament de lui. « Vinet meurt. Ses disciples qui jusque-là, marchant sur ses pas, l'avaient plus ou moins fidèlement suivi dans sa lente évolution, s'arrêtent au point même où la mort l'a surpris, et se refusent désormais à tout progrès ultérieur. » — Cela est-il bien historique ? M. Chavannes ne fait-il pas encore une fois abus de cette faculté qu'il possède à un si haut degré, de voir les choses telles qu'il voudrait qu'elles fussent ? En tout cas, parmi les hommes qui n'ont pas renié Vinet, M. Astié prétend bel et bien être allé plus loin. On aura pu s'en convaincre par les citations tirées de son opuscule ; il le critique presque autant que M. Chavannes, seulement dans un autre esprit et pour d'autres raisons. C'est tellement vrai que certaines personnes ont fait des réserves sur tel ou tel point. M. Astié qui prétend avoir appris de Vinet qu'on ne doit pas dire seulement le bien, mais aussi le mal de son héros, aurait démérité en rapportant, sur le dire de quelques témoignages, que l'apôtre de la *Manifestation des convictions religieuses* aurait un peu oublié ses principes lorsqu'il était question d'avouer l'hérétique De Wette.

Mais venons à du plus grave. « Vinet n'appartient plus au passé, et l'avenir auquel il aspire, il ne l'a pas atteint. Il est un homme de transition, et son œuvre est une œuvre de transition. On l'a dit avec autant de vérité que de finesse : « Vinet » est l'homme qui a le plus versé de vin nouveau dans de vieux » vaisseaux. » Après cela, si nous remarquons que Vinet n'a pas pensé à remplacer les doctrines dont il cause la ruine et n'a rien formulé dans ce but ; si nous ajoutons que, depuis plus de trente ans, l'école qui se réclame de lui, abandonnant successivement toutes les positions où l'évangélisme essayait

de se retrancher, n'a cessé de promettre une théologie nouvelle qui n'est jamais venue, nous serons en droit de poursuivre l'allusion et de l'achever. On peut le dire : les vieux vases ont été rompus, et le vin nouveau n'a pas été recueilli. » (Pag. 143, 144.)

Il serait inutile de contrôler ce jugement sommaire : M. Chavannes, quelques pages plus loin, se charge, sinon de le contredire, du moins de le modifier et de le tempérer[1]. Mais à quoi bon discuter sur des nuances ? En tout cas, ce ne serait pas M. Astié qui pourrait se charger de protester. Si nous avons bonne mémoire, il professe avoir à tout jamais fait divorce avec le succès qui, à l'entendre, coûte beaucoup trop cher : l'état actuel de la théologie, il a d'excellentes raisons pour cela, ne

[1] « Le parti évangélique sert d'instrument aux orthodoxes contre les libéraux et, dans les affaires ecclésiastiques, ils sont les jouets des premiers, en attendant d'être leurs dupes et leurs victimes. C'est dommage ! Le parti évangélique compte des hommes de valeur ; ils sont recommandables par leur piété, par leur intelligence et leur capacité, par leur crédit ; tout cela est jusqu'ici en pure perte pour l'Eglise et pour eux-mêmes. Ah ! s'ils prenaient le courage d'envisager la question en face, de secouer, sous le coup de l'évidence, des préjugés qui leur sont chers, de ne pas se laisser utiliser pour des procédés qui leur répugnent ! En saisissant leur propre liberté, ils s'inspireraient de nouveau de l'esprit de Vinet, qu'ils reconnaissent pour leur maître ; ils rentreraient et feraient rentrer leur parti dans la voie du progrès ; et ce parti, sans perdre son individualité, reprendrait au sein de l'Eglise et de la société la place qu'il mérite d'occuper par des qualités aujourd'hui paralysées ; il se sauverait d'une ruine certaine et peut-être imminente. *De précieux indices font voir qu'un tel mouvement n'est pas impossible, qu'il se prépare silencieusement peut-être, et qu'il pourrait inopinément éclater.* » Il existe donc ce groupe d'hommes qui ont appris de Vinet à être indépendants de tout le monde et même de lui. S'il fallait en croire M. Chavannes, il se pourrait même qu'il fût à la veille de faire des siennes. L'auteur toutefois ne réussit pas à se mettre entièrement d'accord avec lui-même : dans deux phrases qui se suivent, il parle de *ruine imminente* et de résurrection pouvant avoir lieu *inopinément*. Pour faire l'un et l'autre, il faut *exister*. De sorte que, d'après le témoignage même de cet excellent vieillard si peu enclin à la tendresse, le tiers parti a le droit de répondre comme cet homme politique auquel on demandait : « Qu'avez-vous fait pendant la Terreur ? — J'ai vécu ! » C'est assez pour le moment. L'avenir montrera si, après n'avoir rien été, il deviendra tout.

doit pas lui apparaître sous des couleurs beaucoup plus brillantes qu'à son antagoniste. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. On peut accorder largement à M. Chavannes tout ce qu'il réclame et poser la question préalable : qu'est-ce que cela prouve? à qui la faute? le succès serait-il peut-être le critère décisif de la vérité? Il est douteux que l'expérience d'une longue carrière ait rallié notre adversaire à cette étrange philosophie de l'histoire. Que dirait M. Chavannes si on lui objectait que la tendance intellectualiste du Réveil, qu'il représente mieux que personne en croyant la combattre, a rendu jusqu'ici tout développement théologique impossible ? Les initiateurs, les maîtres sont impuissants à eux seuls, quelles que soient leurs qualités personnelles, l'excellence intrinsèque de la cause qu'ils représentent. Pour amener un réel développement dans la culture d'une époque, entre autres conditions, il faut avant tout un milieu favorable, des hommes cultivables : suivant que vous arrivez trop tôt ou trop tard, votre cause peut compter sur le succès ou se voir indéfiniment éconduite. Or que pouvait-on espérer de la tendance de Vinet, avec les lacunes que nous avons signalées chez l'initiateur, surgissant dans un milieu dominé, stérilisé par l'intellectualisme le plus intraitable, le moins intelligent, dans des pays d'ailleurs dépourvus de culture théologique, ayant rompu depuis longtemps avec la tradition des fortes études ? Les faits parlent assez haut. Tandis que les uns, saisis d'effroi dès qu'ils ont compris la pensée de Vinet, se sont cantonnés dans l'immobilisme le plus absolu, pour dire le moins, d'autres n'ont cru devoir s'arrêter qu'après s'être servis de mainte idée de Vinet comme d'une transition pour sortir du christianisme, disons plus, du terrain religieux et du spiritualisme. A qui la responsabilité de cet échec doit-elle être imputée, si ce n'est à toute la tournure d'esprit des hommes du Réveil, qui a empêché de considérer religieusement les choses religieuses ? Aussi, tandis que les uns prenaient le mors aux dents, les autres s'arrêtaient paralysés, s'ils ne revenaient pas en arrière. Dans un petit pays comme le nôtre, pouvait-on espérer que les rares esprits plus équilibrés établis entre les deux camps pussent aboutir et faire

œuvre commune ? Pour compliquer la situation, n'étaient-ils pas divisés entre eux par des révolutions ecclésiastiques ? Le public sur lequel on espérait pouvoir agir se dérobant, il a fallu travailler péniblement à en préparer un nouveau.

M. Chavannes, lui, n'admet pas des explications de ce genre. Pourquoi y aurait-il recours ? Il est optimiste en somme ; le mouvement est loin d'avoir échoué ; à l'entendre, il s'accentue tous les jours d'une manière très heureuse. Lisez plutôt la dernière page de sa remarquable brochure que nous avons analysée. « L'action bienfaisante de Vinet n'a pas été bornée au cercle restreint de la tendance évangélique ; d'autres hommes, en grand nombre, en ont aussi profité. Formés à son école, ils se sont surtout imprégnés de son esprit, de cet esprit de droiture et de sincérité qui s'attaque directement aux questions de l'époque, qui les discute sans tergiversation et sans arrière-pensée, et qui conclut sans hésiter quand les données sont suffisantes et certaines. Lorsque Vinet eut été retiré d'ici-bas et n'a plus marché à leur tête, ils ne se sont pas arrêtés ; ils ont poursuivi son œuvre, ils ont accompli l'évolution encore inachevée et se sont affranchis des préjugés traditionnels que Vinet avait subis jusqu'à la fin. C'est ainsi que Vinet les a envoyés nombreux à ce grand parti libéral qui se tient sur la brèche au sein de toutes les Eglises protestantes, et qui est le rendez-vous commun d'hommes affamés de liberté et de vérité, arrivant de tous les points de l'horizon théologique. »

Il n'est pas une seule de ces assertions qui ne demande à être complétée ou mieux rectifiée par les contemporains des événements que notre auteur représente sous des couleurs par trop subjectives. Est-ce à M. Chavannes, qui a connu Vinet de près, qu'il faut rappeler que nul moins que lui ne fut homme à *marcher* à la tête de personne ? Il n'eut heureusement ni les qualités ni les défauts d'un chef de parti : c'est là son fort et son faible, comme l'a montré la présente étude. Les passages nombreux de ses lettres où il déplore son complet isolement en font d'ailleurs foi. Vinet fut mieux et moins qu'un chef de parti : il fut un initiateur ; tout le monde subit son influence, mais chacun en profita, suivant ses tendances et son caractère ;

chacun le réduisit à sa taille, comme c'est toujours le cas pour les hommes originaux en religion comme en philosophie. Si Vinet ne marcha jamais à la tête du parti orthodoxe, il marcha moins encore à la tête du parti ci-devant rationaliste qui est devenu depuis lors le parti libéral. Ce qu'il y a de vrai dans l'assertion que nous discutons, c'est que tout ce que le monde de la gauche renfermait d'hommes distingués subit l'influence de Vinet. Il suffit de citer Athanase Coquerel fils, M. Charles Chenevière dont on a publié récemment un volume. Mais ce qui n'est pas moins certain c'est que ces hommes-là n'ont exercé aucune influence appréciable sur la marche, le développement de l'école entière. Le parti a été dirigé dans un autre esprit par des hommes d'une autre trempe. Ils ont si bien marché, « ils se sont si bien débarrassés des préjugés traditionnels que Vinet avait subis jusqu'à la fin » qu'ils n'ont fait halte, ces chefs de file, qu'en dehors du christianisme, peut-être de toute religion. Est-ce donc à M. Chavannes qu'il faut rappeler les péripéties de cette triste histoire ? ne les connaît-il pas mieux que personne? C'est apparemment par pure humilité chrétienne qu'il ne le dit pas ; de cette brillante avant-garde d'initiateurs, il est seul resté sur la brèche. Les autres se taisent, quand ils n'ont pas décidément dit adieu à la théologie.

La fiction atteint les dernières limites du genre quand l'auteur nous parle d'un rendez-vous commun d'hommes affamés de liberté et de vérité, arrivant de tous les points de l'horizon théologique. On ne peut supposer que M. Chavannes s'est réveillé d'hier, après avoir dormi pendant trente à quarante ans ; admirons donc une fois encore, dans cet étrange anachronisme, une manifestation nouvelle de la faculté que notre auteur possède de se représenter les choses sous les couleurs et sous les angles qui ne lui déplaisent pas. Des hommes affamés de liberté et de vérité arrivant de tous les points de l'horizon théologique ! ! cela a pu être vrai un instant, il y aura bientôt un demi-siècle ; mais il y a été mis fort bon ordre depuis lors. La maison que Socrate faisait bâtir et que ses amis trouvaient trop petite risquerait d'être trop vaste encore pour donner asile « à ces hommes affamés de liberté et de vérité. » Si M. Cha-

vannes en doute, qu'il consulte les rédacteurs des revues et leurs collaborateurs. Ils tomberont tous d'accord pour lui apprendre que l'intérêt est médiocre et qu'il ne va pas en augmentant sensiblement. Le fait est que, parmi les hommes censés s'occuper de théologie par goût et par vocation, la plupart se tiennent soigneusement à l'écart. Ceux-ci n'ont plus rien à étudier, pour la raison bien simple que l'objet d'étude leur manque; ceux-là, instruits par l'expérience, disent-ils, se garderaient de l'examiner de peur de le perdre. C'est à qui ne se risquera pas sur un champ de bataille si ravagé et si glissant.

Voyez, par exemple, les hommes dits positifs, conservateurs : ils sont constamment exposés à la tentation de se jeter dans la première aventure venue plutôt que de s'appuyer sur la foi qui leur reste pour travailler à obtenir une conception du christianisme qui les empêchât de tomber dans un isolement et dans une impuissance devenant de jour en jour plus manifestes. Ne l'avons-nous pas constaté une fois encore cet hiver, en Suisse, à propos de l'*Armée du salut?* Qu'est-ce que l'*Armée du salut?* C'est le piétisme jouant de son reste, se grimant, chaussant le cothurne, prenant bravement le masque de théâtre, faisant retentir les grelots pour chercher à faire quelque bien en ameutant les passants. Le vieux piétisme allemand, lui, maudissait le théâtre et les plaisirs mondains; celui d'aujourd'hui, en désespoir de cause, en est réduit à transformer le culte en représentations tragi-comiques. On croirait toucher à ces jours rêvés par Rothe où le même sanctuaire servira au culte et au théâtre, célébrés ensemble sur la même scène. Seulement c'est le monde religieux qui fait les avances et semble vouloir combler l'abîme. Encore un pas et nous verrons reparaître les *mystères* du moyen âge qu'on pouvait croire réservés de nos jours à l'usage exclusif des nègres des Etats-Unis et des squatters du *Far West*. C'est le romantisme dévot se substituant au genre classique des siècles passés; les moyens religieux et moraux n'ayant plus de prise, force est bien de se taire ou de s'adresser aux nerfs et aux sens ; comme à la foire, on bat la grosse caisse à la rompre, on agite le chapeau chinois à faire égrener tous les grelots. Le spectacle n'est que d'hier, on n'en prétend pas

moins que, derrière les saltimbanques, on a déjà aperçu la figure historique, sinistre de Robert Macaire.

Ce qu'il y a de plus grave en tout cela, de vraiment propre à faire trembler à propos de l'état de nos Eglises, nationales ou libres, c'est que ce méthodisme rajeuni a été sur le point de réussir. Ah ! si les sentinelles en Israël qui se piquent de nous avoir sauvés osaient confesser leurs terreurs, leurs appréhensions, on verrait alors combien nous l'avons échappé belle ! Que les initiateurs eussent été seulement un tant soit peu moins extravagants au début, et le tour était joué. Tous ceux qui hésitaient, pleins de curiosité, sinon de sympathie, se prononçaient bravement, et les premiers moutons ayant sauté, les autres auraient suivi en foule pour s'arrêter on ne sait où. Le méthodisme convulsionnaire se trouvait au bénéfice de la théorie du fait accompli. On parlerait aujourd'hui de plus d'une Eglise bouleversée. Les capucins du protestantisme l'auraient emporté sur toute la ligne !

Nous appartenons au fort petit nombre de ceux que cette catastrophe n'aurait nullement surpris. Après tout, pourquoi pas ? Qui veut la fin veut les moyens. Les procédés anciens n'ont rien d'absolu, de définitif ; pourquoi n'en changerait-on pas dès qu'ils se montrent inefficaces ? L'argument est sans réplique pour ceux — et l'immense majorité de notre public est dans ce cas, grâce à l'ignorance dans laquelle on s'obstine à le maintenir pour tout ce qui touche à la pensée chrétienne — qui considèrent l'Evangile comme un ensemble de dogmes, de formules intellectuelles arrêtées une fois pour toutes, qu'il s'agit simplement d'agiter, de rafraîchir de temps à autre, de galvaniser au besoin pour qu'elles aient prise sur le public, sans les modifier d'ailleurs en rien d'essentiel et de caractéristique. Tout cela, il est vrai, ne peut se faire sans un peu d'extravagance. Mais les inconvénients de la vie ne valent-ils pas mieux que l'ordre parfait dans le marasme, cette froide et sainte routine que les sages aujourd'hui au pouvoir s'étudient à mettre à l'abri des innovations, que celles-ci viennent de gauche ou de droite ? Il faut donc féliciter le public du Réveil d'avoir commis la très heureuse inconséquence de reculer devant des excentricités résultant trop logiquement de prémisses qu'il

admet en commun avec les salutistes. Mais qu'on y prenne garde. Il y a une année c'étaient les revivalistes qui tentaient de faire aboutir le Réveil à quelque chose comme les miracles accomplis sur le tombeau du diacre Pâris; hier c'était une variété du même genre, les salutistes, le sollicitant à se hisser sur les tréteaux; demain ce sera autre chose. Après tout, aux yeux du sage clairvoyant et sachant se contenter de peu, ces tentatives diverses ne sont pas sans avoir du bon. Ne tendent-elles pas à établir que si notre monde religieux est malade, fort malade même, il tiendrait pourtant à ne pas mourir? La vie! la vie! la vie avant tout! crie-t-on en chœur. Et ce n'est certes pas nous qui y contredirons, à ce cri de détresse. Mais pour que la vie soit possible, encore faut-il se placer dans les conditions indispensables de la vie. Or s'il est un fait incontestable c'est que l'ancienne dogmatique a bel et bien produit tout ce qu'elle pouvait donner : vous la presseriez comme une éponge accrochée à quelque arbrisseau rabougri du Sahara, après plusieurs journées de simoun, que vous n'en retireriez pas de quoi humecter le bord de vos lèvres. Ensuite le secret de s'en servir est perdu. De plus, nous ne sommes pas de force à faire manœuvrer une machine si compliquée, si encombrante, en vue d'agir sur nos contemporains, d'ailleurs fort distraits, et à bien des égards étrangers aux préoccupations que supposent ces anciens dogmes. Cela demande trop de temps pour être monté et démonté. Le pire est qu'en essayant nos faibles forces à entreprendre l'impossible nous les voyons s'affaiblir de jour en jour. Tout cela n'engendre qu'agitations fébriles, maladives, artificielles; il y a de la vie, si vous voulez, des intentions excellentes et respectables, nous en tombons volontiers d'accord, mais, à le bien prendre, c'est une vie qui s'en va et non pas une vie qui arrive et se développe. Chaque nouvelle tentative de l'électriser laisse le malade plus exténué. Il ne se peut qu'on tienne à la longue à ce régime; à force de s'agiter, de parler de Réveils deçà et delà, tous plus admirables les uns que les autres, on en viendra peu à peu à s'endormir, bercé au refrain de toutes ces merveilles : les résultats acquis par le premier Réveil qu'on essaye en vain d'imiter sont déjà singulièrement compromis.

Ici nous revenons à M. Chavannes, que du reste nous n'avons pas un instant perdu de vue dans cette apparente digression. Cette fois du moins nous avons le plaisir de nous trouver pleinement d'accord avec lui, quand il relève le contraste entre les mœurs religieuses nées du Réveil du commencement du siècle et celles de l'époque précédente. « Auparavant la religion, dans son appareil formaliste et gourmé, était profondément distincte de la vie pratique, de la vie de tous les jours. Elle avait son domaine à elle; elle avait ses lieux réservés, ses temps, ses hommes. Hors du temple, sur semaine, pour les laïques, pour les ecclésiastiques eux-mêmes quand ils n'étaient pas en fonctions, la vie profane suivait son cours, obéissant à ses propres conditions. Parler d'une entière corruption des mœurs, ce serait se montrer injuste; mais, dénuées d'austérité, elles étaient commodes et faciles; on pensait peu à mettre en œuvre ce que le pasteur avait dit le dimanche du haut de la chaire, souvent pas même le pasteur lui-même; seules quelques bonnes âmes faisaient exception. La vie avait ainsi deux parts tranchées, le sacré et le profane. Quant à s'occuper autrement de religion qu'en assistant au culte, c'était l'affaire des ecclésiastiques exclusivement. Le *Réveil* s'est attaqué résolument à tout ce formalisme. Il a pris l'Evangile au sérieux; il a estimé que la foi devait se manifester dans tous les actes de la vie, que la morale évangélique était faite pour être pratiquée dans toute son austérité. Il a réclamé pour le peuple chrétien le droit de s'occuper des vérités chrétiennes et de se les approprier. Il a remis en honneur le sacerdoce universel, passé le niveau sur la distinction des ecclésiastiques et des laïques. Les ecclésiastiques ont cessé d'avoir un caractère spécial autre que celui qui est donné par la foi; ils ont cessé de former un ordre à part, pour être de simples fonctionnaires de l'Eglise, dont le caractère ecclésiastique prend commencement et fin avec les fonctions. Sur ce sujet le *Réveil* a triomphé, la religion s'est faite laïque et s'est mêlée à tous les intérêts humains. Le *Réveil* a même plus et mieux réussi qu'il ne l'entendait lui-même. A cet égard, comme à d'autres, il a ouvert les voies à la transformation libérale. Sur ce point, Vinet s'est ouvertement et directement

rattaché au *Réveil*. Le sacerdoce universel, la religion laïque n'ont pas eu de partisan plus intelligent, plus convaincu, plus dévoué. »

Eh bien! ces résultats qui semblaient définitivement acquis, sont de nouveau compromis : il est aisé de le constater à plusieurs signes. D'abord cette *religion laïque*, qui triomphe aujourd'hui de toutes parts, n'a qu'un seul défaut, grave il est vrai : elle n'a rien de religieux. C'est ce que confessent ouvertement les adeptes. Ne déclarent-ils pas à haute et intelligible voix, par l'organe de leurs patrons, que ce qui la caractérise ce n'est pas tant la présence au culte dominical que le zèle à paraître aux jours d'élection, avec des allures peu recueillies, pas même respectueuses, pour nommer des prédicateurs peu aptes à satisfaire les besoins de ceux qui pratiquent encore? Ce n'est pas précisément de cette religion laïque que Vinet était un partisan intelligent, convaincu, dévoué. Pour prévenir de tels excès, qui ne peuvent servir qu'à compromettre l'innovation, il avait eu soin de demander que les intérêts de l'Eglise fussent remis entre les mains d'hommes religieux, attestant leur piété par une profession de foi, non pas intellectuelle, savante, théologique, mais religieuse, morale, à la portée du dernier manœuvre et de la plus humble servante. Il faut toute la naïveté robuste, inaltérable de ce vigoureux vieillard, M. Chavannes, pour négliger les légères nuances distinguant la religion laïque rêvée par Vinet de celle dont il célèbre avec confiance le triomphe.

Tandis que les uns, à gauche, constituaient la religion laïque qu'on sait, à droite, bien loin d'accepter l'Eglise populaire mais religieuse, on reconstituait à petit bruit la religion doublée de dogmatique, de théologie, implicitement solidaire de tous les dogmes des siècles passés. Il n'y a pas beaucoup de pas à faire dans cette direction pour voir tomber les derniers ponts qui mettent le monde religieux en communication active et vivante avec le grand public. Et ce ne sont certes pas les *exercices de l'Armée du salut* qui rétabliront les communications, ces exaltés naïfs eussent-ils à leur service un corps spécial de pontonniers. Voilà comment on sera fatalement conduit à retomber

dans la secte inappréciable et le conventicule : les questions religieuses seront traitées de façon telle que, malgré leurs efforts si louables, les hommes religieux auront toujours moins de prise sur leur entourage qui ne les comprendra plus. Les entreprises du ritualisme, arrivant à temps pour enrôler les découragés, n'indiquent-elles pas que la religion tend déjà à redevenir l'affaire du clergé ? Laissez-moi faire, dit-il, je me charge de rendre les hommes religieux ; qu'ils se soumettent seulement à certaines cérémonies efficaces d'elles-mêmes, *ex opere operato*, pourvu qu'elles soient administrées par des hommes dûment consacrés et pourvus, par-dessus tout, de cette précieuse succession apostolique qui couvre une si grande multitude de péchés. C'est ainsi que nous glisserons tout doucement dans la direction de ces mœurs religieuses, correctes, formalistes et faciles, dont le *Réveil* avait paru vouloir nous débarrasser à jamais. Chose curieuse! on entend toujours plus parler du rôle social et politique que jouent les problèmes religieux se posant en divers pays et à tout propos. Mais il n'est pas du tout apparent que l'intérêt religieux, comme affaire de conscience et personnelle, aille croissant en proportion du grand bruit que font les questions religieuses. Rome, sans doute, qui ne saurait y regarder de si près, s'accommode à merveille de ce régime ; mais n'est-il pas l'abdication, la mort même du protestantisme? N'est-ce pas surtout à son sujet qu'il convient de demander, à l'ouïe de tout le bruit qui se fait autour des problèmes religieux : Est-ce une religion qui arrive ou une religion qui s'en va?

Voilà où nous en sommes. Pour en revenir à notre petit monde protestant de langue française, nous abondons dans le sens de M. Chavannes. Nous allons même plus loin que lui : le mouvement inauguré par Vinet a moins bien réussi encore que ne l'affirme l'ancien pasteur d'Amsterdam. Ceux qui se réclament avec persistance de cet initiateur, auront-ils enfin leur tour ? Son œuvre pourra-t-elle être reprise, complétée, rectifiée, de façon à triompher définitivement ? C'est le secret de l'avenir? Qui sait ? Nos querelles avec M. Chavannes seront peut-être oubliées depuis longtemps quand on saura définitivement à quoi s'en tenir.

Mais cette incertitude ne saurait pousser à l'inaction, au quiétisme attendant tout du retour de Christ et de l'accomplissement des prophéties. Cette reculade judaïque n'est pas à l'usage des hommes qui ont appris de l'auteur de la *Manifestation des convictions religieuses* que la vérité vaut la peine d'être aimée et servie pour elle-même. La mission du penseur vaudois fut essentiellement religieuse et morale. Vinet n'a pas prétendu faire œuvre théologique. Mais qu'il l'ait voulu ou non, malgré lui, il a inauguré une nouvelle phase religieuse, et par conséquent une nouvelle phase théologique; les deux réformes sont en effet de tout point solidaires : l'une ne saurait aboutir sans l'autre. En proclamant bien haut, avec le Maître et tous les grands disciples des anciens temps, que le christianisme est avant tout une vie religieuse et morale, Vinet a fait deux choses. Emancipant implicitement l'Eglise de toute la théologie du passé, il l'a mise en demeure d'en créer une nouvelle. On ne saurait s'en passer en effet entièrement : ce serait proclamer que l'Evangile s'adresse exclusivement à un seul côté de l'âme humaine. Bientôt — cela ne se voit-il pas tous les jours? — sans le savoir et sans le vouloir, on se remettrait sous la puissance de la dogmatique du passé dont on se piquerait d'avoir secoué le joug. Il est reçu qu'on ne renverse définitivement que ce qu'on remplace. Voilà pourquoi la théologie a son rôle à jouer et un rôle très décisif, au milieu des difficultés sans nombre qui nous assiègent de toutes parts. Cela ne veut certes pas dire que le salut doive nous venir de la théologie. Cette accusation ne peut guère être lancée que par des hommes qui, tout en ayant contracté la mauvaise habitude de médire de la théologie sans la connaître, en font plus que personne, et de la pire espèce. Il n'est pas donné à chacun d'échapper au monstre : il faut avoir vécu dans son intimité pour être de taille à le charmer. L'homme qui a fait beaucoup de théologie peut seul comprendre qu'il ne peut attendre le salut de l'Eglise ni de celle du passé, ni de celle de l'avenir. En proclamant hautement ce fait, la théologie nouvelle montre sa supériorité sur toutes les tendances qui lui barrent le chemin. Pour être en mesure de faire des conquêtes nouvelles, la vie chrétienne doit

commencer par se reconquérir elle-même, en s'émancipant entièrement du joug du passé. Les tristes écoles que le public religieux ne cesse de faire depuis tant d'années, ne pourraient avoir une portée historique qu'en faisant comprendre enfin que le Réveil désiré doit être cherché dans des voies tout autres que celles dont on s'obstine à essayer exclusivement. On sera réveillé, et plusieurs en sursaut, le jour où il faudra s'avouer, bon gré mal gré, que le réveil ne saurait être produit par la galvanisation de l'ancienne dogmatique. Lazare ne marchera qu'après avoir été débarrassé des bandelettes.

Voilà ce qu'il est difficile, impossible jusqu'à présent de faire comprendre même à ceux qui s'offenseraient d'être classés parmi les arriérés. L'argument tiré du succès finira apparemment par être concluant un jour aux yeux d'hommes qui font profession de marcher par la foi. Mais comment l'obtenir, le conquérir, ce succès ? Tout le monde hésite ou renvoie la besogne à son voisin ; chacun a peur, même ceux qui comprennent ce qu'il y aurait à faire. Et si quelques-uns se risquent par aventure, un cordon sanitaire s'établit tacitement autour des imprudents. On se montre beaucoup plus sensible à leurs défauts de tout genre qu'à l'obligation de faire mieux qu'eux. Bien loin de se prêter à un essai loyal, le zèle de ceux qui s'estiment croyants par excellence n'a pas de repos jusqu'à ce que l'activité des imprudents soit paralysée.

Et puis les conservateurs et les timides, les hommes pratiques ne redoutant rien tant que le malheur d'avoir raison tout seuls, n'y regardent pas de si près ! Après tout, le mouvement et la vie, les fruits pratiques et efficaces ne sont-ils pas avec les ouvriers usant de vieilles méthodes que, *in petto* et en théorie, nous vous accordons être surannées ? — Il est certain que si tous ceux qui ont encore quelque souffle de vie, de foi, s'obstinent à employer les antiques moyens suspects, en attendant mieux, ce mieux se fera éternellement attendre. Il n'y aura personne pour tenter des méthodes nouvelles dont on veut avoir contemplé le succès éclatant avant de prendre parti pour elles.

C'est l'aventure de la France partant bravement en guerre, en 1870, sans avoir essayé des fruits *incertains* du nouvel arme-

ment, pour ne pas compromettre les résultats *bien connus* qu'on se promettait de l'ancien. Et ce grossier opportunisme, qui suinte le scepticisme, est la devise des hommes qui s'estiment les fidèles, les croyants par excellence ! Ingénieux, plus que personne, à plaider les circonstances atténuantes en faveur de la théologie traditionnelle qui a fait son temps, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils achèvent de perdre la religion !

Telle est la tangente par laquelle on risque de glisser insensiblement dans l'état si précaire d'avant le Réveil. Car enfin les vieux procédés ne font plus guère de prosélytes; l'Eglise, avec ses rares fidèles, va s'isolant toujours plus ; la triste position de l'heure présente ne saurait se maintenir indéfiniment : il faut que les choses tournent mieux ou plus mal. Les modérantistes, qui arrêtent tout, sont avec leur prétendue sagesse les plus grands imprudents.

Qui osera? qui osera rompre le charme ? qui prouvera le mouvement en marchant ? Les générations se succèdent sans qu'aucune soit tentée de se risquer dans cette généreuse aventure. Les vieux disent : si j'étais jeune ! les jeunes qui sont vieux ne disent rien, ne font rien ; ils veulent voir venir. Ne les calomnions pas toutefois. Ils sauront au besoin exécuter lestement trois pas en arrière et tirer sur les leurs, pour se faire pardonner la témérité grande d'avoir paru risquer un pas en avant.

Et cependant quelle ambition plus noble, plus séduisante pour qui posséderait les talents, les vertus morales et intellectuelles, une culture générale correspondante ! N'enseigne-t-on pas dans nos facultés à distinguer entre la théologie scientifique et la théologie biblique, entre l'enseignement des apôtres et celui de Jésus-Christ? Ne se trouvera-t-il jamais quelques jeunes téméraires de talent, franchissant ce nombre considérable d'intermédiaires entre eux et le Maître, pour aller apprendre directement de lui ce qu'il faut dire à un monde qui périt ? Quelle nouveauté ce serait, après dix-neuf siècles, de voir exhumer cet Evangile primitif, épuré de tout élément juif, grec, pour venir se mesurer avec les hommes de notre génération. L'essai vaudrait la peine d'être tenté ; après tout nos contemporains n'ont,

pas plus que les hommes d'aucune autre époque, de parti pris pour l'irréligion. Pourquoi l'Evangile simple, naïf, qui a fait jadis tant de conquêtes, n'en ferait-il pas de nouvelles aujourd'hui? Pourquoi, après avoir provoqué la formation de tant de doctrines, aujourd'hui sans efficace, n'en solliciterait-il pas de nouvelles répondant aux préoccupations, aux besoins pressants de notre époque? Un scribe bien instruit n'est-il pas appelé à tirer incessamment des choses anciennes et des choses nouvelles du précieux trésor du père de famille? La prédication de l'avenir, dont tout le monde parle et dont personne ne fait l'essai, serait alors trouvée. Pourquoi ne se rencontre-t-il pas enfin des jeunes gens de talent pour prêcher, non pas la théologie, mais du point de vue de leur théologie sans la renier? Est-il rien de plus dérisoire que ces prétendues exigences de la pratique — quelle pratique qui, loin de faire des conquêtes, ne maintient pas même les vieux cadres intacts! — devant laquelle on s'incline? Se renier soi-même, quand on se sent quelque chose au cœur et à la tête, pour répéter comme tant d'autres l'antique dogmatique des latins, des grecs, des scolastiques, transformée en liturgie, j'ai presque dit en litanie! Les rôles seront-ils intervertis à tout jamais? L'audace et la témérité demeureront-elles le partage des vieux, la sagesse et la prudence paralyseront-elles toujours la jeunesse?

Le vieux Henri Ward Beecher prononçait dernièrement une parole remarquable devant une multitude recrutée dans toutes les églises, accourue pour célébrer le soixante-dixième anniversaire de sa naissance: « Je le déclare à tout jeune homme, si douce que soit la louange, la conscience de mériter la louange sans l'avoir obtenue est plus douce encore. » Puisse cette parole d'un homme qui a connu tous les succès et les enivrements de la popularité, aller réchauffer des germes latents chez tous ceux qui, se sentant encore le courage indispensable pour être jeunes et indépendants, ne se résignent qu'à contre cœur à subir les arrêts d'une opinion publique dont ils connaissent fort bien le peu de valeur.

Quel dommage que la réformation ait été impitoyable pour les moines de toute robe! L'occasion serait des plus belles pour

fonder un ordre religieux qui ne ressemblerait à aucun de ceux du passé. On prononcerait d'abord le vœu positif de toujours servir la vérité sans jamais s'en servir, celui du mépris constant du *qu'en dira-t-on*, enfin celui de désobéissance, au besoin. La confrérie nouvelle s'appellerait la société des *francs-parleurs*. Pour montrer clairement qu'elle entend faire du nouveau, rompre avec l'esprit du temps, déclarer la guerre aux puissances du jour, ces deux frères jumeaux, le déterminisme philosophique et le quiétisme religieux, elle ne craindrait pas de prendre pour devise un mot qui ne sent ni la paresse ni la vie contemplative : *Aide-toi, le ciel t'aidera !* L'institution serait-elle viable ? Les vœux à la vérité ne pourraient avoir rien de perpétuel. Toutefois ceux qui auraient essayé du régime y prendraient goût, ils n'en voudraient plus d'autre. Ce n'est pas tout cependant. Ces chevaliers de la libre pensée chrétienne et de la libre pratique trouveraient-ils autant de concours matériel que les capitaines et les maréchales de l'*Armée du salut*, de la part des beaux messieurs, des belles dames qui, tout en appartenant au monde protestant, ne sont pas insensibles à la sage précaution de faire tant soit peu de religion par procuration ?

Mais il est grand temps de finir ; faisons-le en rentrant dans la réalité. Elle n'est pas gaie. Tandis qu'aux premiers jours de l'Eglise tout autour d'elle en subissait l'ascendant moral, les rôles sont à l'heure présente étrangement intervertis. La communauté religieuse ne réussit pas à retrouver dans ses veines cette sève morale dont la société civile aurait un si pressant besoin. En revanche, les plus ardents parmi les chrétiens du jour ne craignent pas de prendre en main cette arme dangereuse de la théurgie et du merveilleux à laquelle les dévots et les philosophes du paganisme mourant eurent en vain recours pour retenir le vieux monde païen sur le penchant de sa ruine. Rome a depuis longtemps ses officines de Lourdes et de la Salette ; pourquoi le protestantisme, ému à jalousie, ne ferait-il pas à tout le moins aussi bien ? Il serait alors démontré *urbi* et *orbi* que la méthode apologétique par les miracles va être revêtue de la sanction divine, en dépit de la répugnance que Jésus-Christ

avait à y recourir et de ses déclarations positives la proclamant inefficace : « *ils ont Moïse et les prophètes : qu'ils les écoutent...* s'ils n'écoutent point Moïse et les prophètes, ils ne seront pas non plus persuadés, *quand quelqu'un des morts ressusciterait.* » Ces merveilleux divertissements d'un piétisme éminemment opportuniste ne sauraient séduire un siècle positif réclamant du plus substantiel. La morale est seule de force à pouvoir sauver ce qui peut être sauvé du dogme. Le merveilleux, lui, est au service de toutes les causes et n'a rien de moral.

Il ne se peut qu'il n'y ait des cœurs généreux souffrant des impuissances de notre protestantisme, des hommes bien doués brûlant du désir de se consacrer à une belle œuvre, des dévouements en disponibilité. S'ils ont besoin de courage, de saintes résolutions, de lumière et de force, qu'ils lisent, qu'ils méditent les œuvres beaucoup trop négligées de l'ancien professeur de Lausanne. Ils ont quelque chance d'y retrouver le secret de cette prédication, seule efficace, s'adressant à la conscience, parce que, jaillissant d'un cœur auquel rien d'humain n'est étranger, elle fait litière des conventions de la rhétorique pieuse, qui ne trompent personne, des fictions morales percées à jour, des préjugés et des banalités dogmatiques qui ne mordent plus sur l'auditeur. Après tout, malgré une trop grande modestie, en dépit des imperfections signalées et de lacunes regrettables, la pensée de l'écrivain vaudois domine notre monde religieux, hélas ! trop restreint pour que l'on compte avec lui, trop divisé pour agir de concert, trop impuissant peut-être pour prévenir la décadence. Cette pensée maîtresse de Vinet, c'est la mystique rationnelle. Etrangère à tout mysticisme et encore plus à la mysticité, — envahissement du domaine religieux par l'imagination et le sentiment, — la mystique rationnelle place la nature religieuse de l'homme en contact direct et immédiat avec les faits chrétiens qu'il s'agit de s'approprier par toutes les facultés. Dans cette direction seulement se trouvera une rénovation radicale que tout réclame. Quiconque, au milieu du désarroi actuel, entend ne pas abdiquer doit suivre les sentiers de celui qui nous a ouvert ce riche filon, sans prétendre l'épuiser. Puissent-ils trouver dans

la société intime de Vinet une étincelle de ce feu sacré qui fait les hommes, qui enflamme les apôtres des grandes causes.

« Quoi qu'il arrive de ceux qui ont tant de peine à le comprendre, le nom de l'homme dont nous venons de retracer l'histoire ne périra pas. Il ne saurait demeurer à tout jamais sans écho, le témoignage qu'il a rendu à la réforme religieuse, théologique, ecclésiastique de son siècle. Qui sait? la délilivrance pourra nous venir du point de l'horizon d'où il l'aurait lui-même le moins attendue. Après avoir réalisé, sinon en théorie, du moins en fait, les idées ecclésiastiques de notre auteur, les pays de langue anglaise sont entrés à peu près dans la phase théologique où il nous a laissés quand il nous a été enlevé. Ce ne serait pas la première fois que des semences précieuses seraient allées porter de riches moissons sous des climats fort différents de ceux qui les ont vues naître. On prétend que le Vaudois ne donne tout ce qu'on peut attendre de lui qu'à la condition d'être transplanté. Il n'y aurait rien d'étonnant qu'il en fût de même pour des idées nées dans un terroir au sous-sol froid et tendre. Quoi qu'il en soit, une chose demeure : « Notre force, comme notre devoir, c'est d'espérer. Dieu veut que nous croyions tout possible, et même, dans notre monde vieilli, la gloire et la force des anciens jours. » (*Le Vinet de la légende*, pag. 78.)

***

WELLHAUSEN ET SA MÉTHODE

DANS LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE[1]

La parole est à l'opportunisme en politique et au transformisme dans la science. Le génie moderne, dominé par la philosophie hégélienne, semble vouloir répudier toujours plus résolument l'antique catégorie de la causalité, en substituant à l'ancien adage qui paraissait assez sensé : *e nihilo nihil fit*, le principe que tout est dans tout, et qu'il n'y a point de terme aux choses parce qu'elles n'ont ni commencement ni origine. L'hypothèse d'une création ou de créations successives, et en général de crises soudaines présidant aux origines de la nature et de l'humanité, s'en va avec les anciens dieux ; la science moderne s'efforce de dépouiller, j'allais dire décapiter, les époques réputées jusqu'ici primitives et cardinales, au profit des périodes subséquentes ; d'investir celles-ci des richesses de celles-là, et de les ramener les unes comme les autres à des évolutions continues. Le transformisme a fait un seul paquet des théories de Cuvier sur les catastrophes géologiques qui auraient précédé la période qui nous vit naître, des espèces fixes et permanentes dans les différents règnes de la nature et de ces règnes eux-mêmes.

Or la critique historique, dans le domaine de la théologie du moins, paraît sacrifier à la même tendance, appliquer le même procédé. La critique biblique est devenue, elle aussi, transfor-

[1] Ce travail a été lu dans sa partie essentielle à la Société théologique neuchâteloise, le 18 janvier 1881.

miste. L'école de Baur déjà avait bouleversé le tableau des origines du christianisme, en rejetant dans le second siècle la plupart des documents que l'Eglise avait jusqu'ici attribués au premier. Cette répartition était, nous le répétons, conséquente aux prémisses du système hégélien, selon lesquelles il ne saurait y avoir eu des époques créatrices et cardinales dans l'histoire; et la nouvelle école Reuss-Graf-Wellhausen opère aujourd'hui le même branle-bas dans la critique de l'Ancien Testament, en avançant la date de la composition de la loi dite mosaïque jusqu'à l'époque du retour de la captivité de Babylone.

J'ai nommé M. Reuss le premier pour rendre à chacun ce qui lui est dû; et c'est à juste titre que le théologien de Strasbourg réclame la paternité de la nouvelle théorie (voir la Bible de Reuss, l'*Histoire sainte et la Loi*, tom. I, pag. 23, note), en rappelant qu'il fut le maître de Graf, lequel fut le maître de Wellhausen, d'après le propre aveu de celui-ci. Or la théorie en cause se trouve associée aujourd'hui au nom seul de Wellhausen, qui est dès lors en train de passer nom commun avec désinence en *ismus*. Ce sont là de ces coups familiers au destin. Tous les continents ne portent pas le nom de leur premier explorateur.

C'est que, paraît-il, Wellhausen comme Darwin ont eu l'heur de donner aux hypothèses de leurs prédécesseurs, qui étaient restées jusqu'à eux comme en suspension dans l'atmosphère, leur forme achevée et classique, le plus appropriée à l'objet, le plus accommodée sans doute aussi au goût du jour. Sous la plume du naturaliste comme sous celle du critique, l'idée s'est faite chair et est devenue aussitôt une puissance. Wellhausen, pour autant que je le connais, est un type consommé du critique allemand, personnage composé par parties inégales d'un érudit de première force, d'un dogmaticien résolu, d'un devin perspicace, et enfin, pour une dose infinitésimale, d'une façon d'Erostrate qui fut un poseur. Nul mieux que notre auteur, il faut le reconnaître, ne s'entend à promener votre esprit dans les multiples méandres d'une idée en spirale, en vous prouvant victorieusement que le texte qui contredit sa théorie se trouve

être une interpolation jéhoviste transcrite dans un document plus ancien, dans l'intention, absolument indéniable aujourd'hui, de faire croire à son origine éloïste.

Un ami d'Allemagne me racontait qu'il avait entendu Ewald discuter l'authenticité d'un psaume : « Vous me demanderez, disait-il à ses élèves, quelles sont mes raisons pour dire que ce psaume n'est pas de David. Je n'en ai pas, *aber ich hœr's* (mais j'entends cela). » Généralisez la scène, et vous aurez la notion du critique allemand moderne et de M. Wellhausen en particulier. C'est un homme qui connaît toutes les herbes des prés, et qui de plus les entend croître.

Je ne crois pas faire tort à la théologie allemande contemporaine en disant qu'elle se surpasse et nous surpasse par la sûreté, l'exactitude et l'abondance de ses informations. Il suffit de lire le premier numéro venu d'une revue comme la *Theologische Litteraturzeitung*, dirigée par M. Schürer, à Giessen, pour être littéralement confondu de la somme de faits et de menus faits que des hommes sujets aux mêmes infirmités que nous ont su emmagasiner pendant huit ou dix lustres d'une carrière terrestre. Il n'y a pas à dire : l'érudition en matière d'histoire ecclésiastique, d'histoire des dogmes, de critique et de philologie, ne saurait être poussée plus loin que cela n'a lieu dans les contrées d'Outre-Rhin.

Et après tout cela, la pensée théologique y paraît fatiguée et épuisée ; la grande flamme s'éteint. Les grands noms, Rothe, Julius Müller, Beck n'ont pas été remplacés. Ritschl est actuellement, avec Wellhausen, le théologien qui jouit de la plus grande notoriété. Mais qui le croirait, dans cette terre de la pensée libre et de la libre-pensée, rien n'égale la servilité dans laquelle ses disciples se tiennent à son égard. La méthode de l'*autos epha* fleurit aujourd'hui à Göttingue, comme à Crotone dans le VIe siècle avant Jésus-Christ, et on nous a raconté qu'il suffit d'un mot du maître pour terminer toute discussion entre disciples, ou même pour changer l'opinion de ceux qui en avaient une.

En attendant, les étudiants en théologie qui, de France ou de Suisse, vont en Allemagne s'abreuver aux sources de la

science, s'étonnent et peut-être s'affligent de n'avoir guère à choisir qu'entre un enseignement confessionnel et une critique audacieuse. Les hommes que leur profession appelle à lire la théologie allemande reçoivent des impressions analogues. Vous ne serez pas long non plus à remarquer la place accordée par l'auteur à des questions, parfois à des anecdotes personnelles, ou à la discussion des opinions de confrères, dont aucune ne peut décemment être négligée, sous peine de lèse-faculté ; et vous verrez des théologiens, écrivains et professeurs, plus soucieux de se traiter, bien ou mal, les uns les autres, que de traiter leur sujet.

Nous nous plaindrons aussi de voir la pensée, que nous cherchions à suivre de page en page, s'accrocher à tout propos au détail ; s'égarer dans les petites choses ; la matière sainte mise en charpie ; un misérable iota devenu un thème de commentaires ; le moindre indice, jusqu'ici absolument inaperçu, élevé à la hauteur d'une découverte acquise dorénavant à toute discussion sérieuse et impartiale. Et j'en suis à me demander — sans doute par ma faute — si la langue maternelle, la langue de Lessing et de Göthe, n'aurait pas été donnée à mon semblable pour me faire expier l'avantage de connaître ses idées.

Qu'avez-vous fait de la théologie ? m'écrié-je alors indigné au spectacle de cette course au clocher à la poursuite de nouveautés à sensation ! Que va-t-il me rester comme substance vivante, comme matière utile et fécondante pour ma propre pensée, de la page que vous venez de me faire lire ? Et vous était-il permis, ô savant homme, de transformer la première, la plus nécessaire, la plus intéressante, la plus universelle de toutes les sciences, la science du vrai Dieu et du salut, celle qui doit former les serviteurs de l'Eglise et les ambassadeurs de Christ, en un *corpus mortuum* pour vos dissections, en un champ d'expérimentation pour le système du Dr X en quête de renommée !

On me dira que j'exagère ; eh ! si seulement cela était vrai ! Descartes eut la gloire d'appliquer l'algèbre à la géométrie ; l'Allemagne moderne a imaginé d'appliquer l'algèbre à la critique du Pentateuque ! Dans la préface (pag. 7) du *Commen-*

taire sur l'Exode de Dillmann, un des plus éminents représentants de la critique actuelle, bien qu'il soit l'adversaire déclaré de Wellhausen, je lis le passage suivant, que je traduis ici littéralement pour donner un spécimen du langage usité actuellement dans la théologie ; il s'agit des rapports réciproques des différents fragments du Pentateuque :

« Je dois m'opposer avec la plus grande décision à l'opinion de Wellhausen, que C (chez lui J) soit plus ancienque B (chez lui E) ; C repose absolument sur B, et pour le temps et l'esprit se rapproche déjà beaucoup plus de D. Je conteste aussi que B et C aient été d'abord élaborés ensemble et qu'ensuite A ait été intercalé entre eux ; et de plus qu'A soit complet et dans l'ordre primitif ; et je dois insister sur ce que B et C devraient être séparés d'une manière plus nette et plus correcte que cela n'a eu lieu jusqu'ici, avant qu'on puisse tenter de nouveau de les réunir. Quant à Q^1 Q^2 Q^3 J^1 J^2 J^3 E^1 E^2 E^3, je ne sais qu'en faire et je ne saurais y voir que des hypothèses désespérées.»

Un jeune Allemand à qui je venais de lire ce passage, le trouvait limpide comme l'eau de roche ; mais si M. Jourdain était ici, il demanderait sans doute ce que signifie tout ce tintamarre-là ; et il faudrait lui répondre que ces lettres désignent les différents fragments jéhovistes, éloïstes ou sacerdotaux que M. Wellhausen ou M. Dillmann ont cru reconnaître dans le Pentateuque ; fragments que l'un appelle C, l'autre J ; l'un B, l'autre E ; et que les exposants 1, 2, 3 dont certaines de ces lettres sont pourvues indiquent les différentes couches auxquelles ces documents appartiennent. Car M. Jourdain ne devrait pas ignorer que, dans l'opinion généralement admise aujourd'hui, il y a non seulement différents documents dans le Pentateuque, remontant à des dates différentes, mais différentes couches dans chacun de ces documents, et des dates différentes aussi à attribuer à ces couches ; à quoi M. Jourdain répondrait peut-être que la théologie protestante est une science moins intéressante qu'il ne l'avait cru.

S'il faut en croire M. Wellhausen dans son *Histoire d'Israël* (*Geschichte Israels*, 1er Band, Berlin 1878), l'histoire traditionnelle du peuple d'Israël serait en vérité la plus gigantesque

mystification dont l'histoire des littératures fasse mention. Si ce savant a raison, il nous faut fermer l'Ancien Testament et toute *Geschichte Israels*, celle de M. Wellhausen y comprise, et romans pour romans, nous mettre à lire Zola.

Ce qui pourtant m'a toujours étonné chez les critiques, adversaires de toute révélation surnaturelle chez le peuple d'Israël et dans sa littérature, c'est la persistance extraordinaire qu'ils mettent à nous prouver que ce peuple et sa littérature ne sont pas sortis de l'ordinaire; tandis que l'un et l'autre en sortent à tout le moins par les flots d'encre qu'ils font répandre.

M. Wellhausen a bien voulu nous mettre dans la confidence des perplexités qui l'ont agité lui-même dans l'étude du problème du Pentateuque, et qui l'ont poussé vers la théorie qui a déjà illustré son nom. Ce récit ne manque pas d'intérêt et de fraîcheur; et s'il ne suffit pas à nous convertir aux idées nouvelles, il atteste à tout le moins chez notre auteur, au point de départ de ses recherches, un motif sérieux et une intention sincère d'atteindre le vrai. Mais qu'il est facile ensuite de se faire illusion à soi-même, en introduisant, à son propre insu peut-être, dans cette préoccupation première et encore vierge en apparence, des prémisses toutes faites d'un poids imperceptible! Celles-ci vont aussitôt faire pencher la balance du jugement du côté secrètement indiqué par la nature subjective, et une fois ce mouvement d'inclinaison commencé, appelant à son aide toutes les molécules en suspension dans le milieu où la pensée se croit isolée et indépendante, se fortifiant de toutes les apparences, de toutes les faiblesses innées à l'âme et au caractère, des préjugés et des partis pris latents chez les esprits d'alentour, il déterminera une opinion, une conviction qui, une fois devenue publique, sera devenue presque irrévocable.

Et nous-même qui parlons ainsi, prenons garde de tomber victime d'illusions toutes pareilles, quoique dans une direction inverse!

« Au commencement de mes études, lisons-nous pag. 3 du livre de Wellhausen, les histoires de Saül et de David, d'Elie

et d'Achab m'attiraient ; j'étais saisi par les discours d'un Amos et d'un Esaïe ; je lus les prophètes et les livres historiques de l'Ancien Testament. Les secours que j'avais sous la main devaient suffire, à ce que je croyais, à me les faire entendre plus ou moins ; mais ma conscience n'était pas tranquille ; et il me semblait que je débutais par le toit au lieu de le faire par le fondement ; car je ne connaissais pas la Loi dont j'avais entendu dire qu'elle était la base et la présupposition des autres produits littéraires. Enfin je pris courage, et j'étudiai l'Exode, le Lévitique et les Nombres, et encore avec le commentaire de Knobel. Mais c'est en vain que j'attendais la lumière qui de ce point devait se répandre sur les livres historiques et prophétiques. La Loi me faisait perdre au contraire la jouissance que ceux-ci m'avaient fait éprouver ; au lieu de les rapprocher de moi, elle s'interposait violemment, comme un fantôme qui fait sans doute beaucoup de bruit, mais ne se voit pas et produit peu d'effet. Où se trouvaient des points de contact, des différences s'y joignaient, et je ne pouvais me résoudre à mettre la priorité du côté de la loi ; à considérer, par exemple, les naziréats de Samson et de Samuel comme des degrés consécutifs au naziréat mosaïque [1]. Ce fut alors, dans l'été de 1867, dans une visite d'occasion faite à Göttingue, que j'appris que Karl Graf assignait à la Loi sa date après les prophètes ; et dès ce moment, sans connaître encore les raisons données en faveur de cette hypothèse, j'y étais gagné. Je dus reconnaître que l'antiquité hébraïque devait s'expliquer sans le livre de la Loi. »

Notre but ne saurait être d'entreprendre, dans les limites réduites qui nous sont imposées, une réfutation complète de l'ouvrage et de la théorie de Wellhausen, pas plus que d'exposer nous-même une solution du problème des origines du Pentateuque. Tout d'abord nous restreindrons le champ de notre discussion au

[1] Pas plus que la pratique du lévirat relatée dans le livre de Ruth n'est identique aux prescriptions du Deutéronome (XXV, 9). Ruth n'a pas craché au visage de son parent qui la dédaignait (Ruth IV, 6) ; ce qui est précisément pour moi une preuve de l'antériorité de la loi du Deutéronome, qui avait eu le temps de s'user dans la pratique.

sujet du premier chapitre de l'ouvrage allemand : *le sanctuaire israélite*, qui fournit à l'auteur, nous devons le reconnaître, ses arguments les plus plausibles. La constitution du sacerdoce, les rapports des sacrificateurs aux lévites, tels qu'on peut les supposer aux diverses époques de l'histoire d'Israël, ne susciteraient pas devant nous, à ce qu'il nous paraît, des difficultés aussi sérieuses, si nous voulions les soumettre à la même épreuve. En revanche, le conflit apparent entre une tradition qui rattache l'institution d'un sanctuaire unique aux origines mêmes de l'histoire d'Israël, et le fait que les âges subséquents paraissent avoir ignoré ce sanctuaire unique, ne devait pas passer à toujours inaperçu ; et le sens de la combattivité, aussitôt réveillé dans le monde où l'on discute, eut bientôt enfanté les conclusions les plus hardies.

Nous ne saurions blâmer certes une certaine ardeur dans les recherches de la critique ni une certaine résolution plus ou moins bruyante à en proclamer les résultats. Que ceux qui se croient détenteurs d'une vérité nouvelle le disent à haute voix, nous y consentons ; mais que, même en parlant ainsi, ils veuillent bien laisser quelque part le protocole ouvert, et à l'adversaire le droit de secouer encore un peu la tête, sans être qualifié sur-le-champ de frère ignorantin. Je rencontre un nouvel exemple de cette tendance à l'intolérance, en matière de critique, dans un milieu où je ne l'eusse pas cherché. Le numéro d'avril du *Chrétien évangélique*, pag. 181, contient la critique d'un ouvrage intitulé : *la Bible et son histoire*. L'auteur de l'article, M. Armand Vautier, fort sévère pour l'ouvrage en question, que d'ailleurs je ne connais pas, résume comme suit ses impressions :

« Affirmer sans réserve que « les livres de Moïse datent de » plus de 1500 ans avant Jésus-Christ, » est un fâcheux commencement, surtout lorsqu'il coïncide avec la publication des articles de la *Revue de théologie*, dans lesquels M. le professeur Vuilleumier expose avec autant de modération que de clarté les *résultats les plus certains* [1] de l'étude dont le Pentateuque est l'objet de nos jours. »

[1] C'est nous qui soulignons.

Nous avons lu avec l'attention qu'ils méritent et un vif intérêt les articles que M. Vuilleumier a consacrés à la *Question du Pentateuque dans sa phase actuelle*[1] ; et s'il ne s'agissait que d'apprécier les qualités de méthode, la modération, la parfaite convenance du ton, la clarté de l'exposition et une hardiesse qui nous a paru excessive, mais respectueuse en même temps des fondements de la foi chrétienne, nous ne saurions marchander nos éloges à l'auteur. Mais nous ne le rendrons pas non plus responsable de l'accent de complète *plérophorie* avec lequel M. Armand Vautier proclame définitifs des résultats encore soumis à l'étude, et M. Vuilleumier serait certainement le dernier à s'opposer à ce que nous parsemions ses sept articles de quelques points interrogatifs.

Dans le cas particulier de Wellhausen, nous avons été frappé en lisant le premier chapitre de son ouvrage intitulé : *Der Ort des Gottesdienstes* (le lieu du culte), d'un procédé de discussion qui nous a paru être tout le contraire d'une méthode vraiment scientifique, car elle consiste à supprimer les témoignages contraires à la thèse, par la seule raison qu'ils la contrarient. Cela s'appelle en logique, si je ne fais erreur, une pétition de principe, et c'est là une des plus fécondes sources d'erreurs parmi les hommes. Quand l'orthodoxie, partant d'une prémisse donnée, s'est permis des pétitions de principe, elle pouvait prétendre à une certaine grâce d'état pour en user ainsi. Il est moins compréhensible et par conséquent moins excusable que cette critique si vantée pour ne donner que « les résultats les plus certains, » dictés par l'impartialité la plus absolue, revienne à des errements dès longtemps jugés, et se laisse surprendre à son tour en flagrant délit d'*apriorisme*. Eh ! que de partis, libéraux dans l'opposition, se sont trouvés absolutistes au pouvoir. Nous avons dit tout à l'heure que l'homme est naturellement poseur ; ajoutons qu'il est naturellement absolutiste.

C'est donc la méthode de Wellhausen, plutôt encore que ses conclusions, que nous croyons utile de soumettre aujourd'hui à l'examen des lecteurs du Pentateuque et de l'Ancien

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1882, 1883.

Testament; car si, comme on l'a dit, il n'y a pas de vérité contre la vérité, nous avons en revanche le droit et le devoir de soumettre l'attaque aux mêmes conditions que la défense. Il me souvient d'une discussion où l'un de nos plus vénérés collègues, mais point théologien, M. le professeur Pettavel, s'animait sur un texte qui n'a jamais existé. « Cela n'y est pas! » lui crie-t-on de toutes parts. « Enfin, reprend-il, si cela n'y est pas, cela devrait y être. » Ainsi raisonne Wellhausen dans un très grand nombre de cas.

Jusqu'ici Juifs et Chrétiens avaient été passablement d'accord pour dire que le Pentateuque, pris en gros, datait des origines de la nation israélite, et qu'il était le fondement sur lequel reposait son histoire. Les critiques qui se séparaient de la multitude des croyants faisaient descendre la date de la composition de l'une ou l'autre des parties de ce grand tout jusqu'à l'époque de Josias au plus tard. Le travail de dissection était d'ailleurs dès longtemps commencé; le nombre des sources dont s'était ormé le livre de la Genèse avait été déjà maintes fois supputé, et l'impossibilité d'accorder les points de vue élohiste et jéhoviste, démontrée et proclamée. Aujourd'hui on a changé tout cela; les résultats les plus certains naguère sont répudiés; l'antique querelle du jéhovisme et de l'élohisme, comme en géologie celle du neptunisme et du plutonisme, passe à l'arrière-plan; d'autres constellations, d'autres critères ont surgi, plus décisifs encore que la différence et l'alternance des noms de Dieu; en tout cas, les termes du débat sont complètement renversés; et tandis qu'autrefois vous n'eussiez pu soutenir impunément que l'élohiste ait été le dernier rédacteur, aujourd'hui vous feriez sourire de pitié celui devant qui vous nieriez que c'est le jéhoviste qui est l'ancien, que c'est le ou les auteurs élohistes qui ont travaillé sur le ou les documents jéhovistes; et surtout n'allez pas dire que l'intention du dernier rédacteur a été seulement de compléter ou d'amender le document primitif, puisqu'il est prouvé qu'il ne nous l'a conservé que pour le contredire. Voici donc la construction de l'histoire d'Israël issue des plus récentes études de la critique de l'Ancien Testament.

Tout d'abord le Pentateuque s'appellera à l'avenir l'Hexateuque, car d'après l'école moderne, le livre de Josué fait partie du même ensemble, puisque « ce n'est pas la mort de Moïse, mais la conquête du pays de Canaan qui forme la vraie clôture de l'ère patriarcale, de la sortie d'Egypte et du séjour dans le désert. » (Pag. 6.)

Encore faut-il s'entendre sur la conquête de Canaan, qui ne fut pas ce qu'un vain peuple pense ; les effroyables massacres des Cananéens, tant reprochés à Josué et à ses preux, paraissent aujourd'hui *ein überwundener Standpunkt.* M. Stade, l'auteur de l'histoire la plus récente d'Israël, qui est encore en cours de publication, a lu dans le chapitre premier du livre des Juges que toute l'histoire racontée dans le livre de Josué n'est qu'une fable, et que la conquête de Canaan par les Israélites a été *eine vorwiegend friedliche.* Et moi, je brûle d'envie d'imprimer quelque part que les Israélites ne sont jamais entrés en Canaan.

De cet ensemble, l'Hexateuque, se détache d'abord, avec les caractères les plus aisément reconnaissables, le Deutéronome, qui représente une législation indépendante ; puis, la partie appelée jadis *Grundschrift* (écrit fondamental), ou *élohiste ;* selon Ewald, le *Livre des origines*, celle que Wellhausen désignera (pag. 9), d'après son origine et son caractère, comme le *Priestercodex* (le code sacerdotal), parce qu'il contient *in majori parte* des éléments de législation relatifs au tabernacle et au culte. Les parties historiques qui peuvent s'y trouver ne sont là que pour servir de cadre à la législation, ou de « masque » pour la couvrir. (Pag. 6, 7.)

Notons en passant ce mot *masque* (*Maske*) ; nous le retrouverons plus tard encore à propos du *Priestercodex :* « Le *Priestercodex* s'efforce de conserver la livrée (*das Kostüm*) de l'époque mosaïque, et de *masquer* la sienne, toutes les fois que cela se peut. » (Pag. 9.) Et ce qu'il y a de curieux ici, c'est que le Deutéronomiste, lui, ne cède point à cette fantaisie de vouloir se faire passer pour plus vieux qu'il ne l'est. Appellerons-nous cela : être plus honnête ? En tout cas, nous voilà prévenus : toutes les fois que nous découvrirons dans le *Priestercodex* des

traces évidentes d'antiquité, le critique nous répondra : Permettez ! cela fait partie du masque. — Mais alors, comment donc connaissez-vous le visage ?

Les parties assignées par notre auteur au *Priestercodex* sont : le Lévitique, avec les morceaux similaires ; Ex. XXV-XL, à l'exception des chapitres XXXII-XXXIV ; Nomb. I-X, XV-XIX, XXV-XXXVI, sauf un petit nombre d'exceptions.

Ici j'arrête un instant le critique, et je lui demande, après me l'être demandé à moi-même, lequel de nous deux vraiment est en état d'hallucination. Je relis une seconde et une troisième fois la page 6, et il n'y a pas moyen de s'y tromper : on vient de nous dire que la *Grundschrift* est élohiste et portait jadis ce titre. Or j'ouvre le Lévitique, et je n'y trouve que le nom de Jéhova. — Permettez, ceci est sans doute le *masque*, et nous devons avoir dans le Lévitique un élohiste qui se déguise en jéhoviste.

Les caractères et critères distinctifs de la *Grundschrift* ou *Priestercodex* sont, d'après pag. 6, les suivants : prédilection pour les nombres et les mesures, en général pour le *schema ;* une langue gauche et pédantesque (*starre pedantische Sprache :* comme il faut savoir l'hébreu pour découvrir ces choses-là !) ; les répétitions constantes de certaines expressions et de certaines tournures (on nous dira plus tard lesquelles). Le *Priestercodex* offre les caractères les plus marqués, et est dès lors le plus facilement reconnaissable.

En voilà assurément assez pour nous persuader d'admettre que les chap. XXV-XXXI de l'Exode faisaient partie du *Priestercodex*, que les chapitres XXXII à XXXIV n'en faisaient point partie, et que les chapitres XXXV-XL en faisaient denouve au partie.

Je soupçonne à cette particularité une autre raison encore : c'est qu'il serait difficile de faire sortir de la plume de prêtres aussi madrés que les auteurs du *Priestercodex* le récit de la conduite d'Aron, leur premier chef, dans la journée du veau d'or, Ex. XXXII ; puis il convenait au critique de se réserver pour la pag. 405 la constatation d'un Deutérodécalogue[1] extrait

[1] C'est, sauf erreur de ma part, M. Bertheau père, qui est le premier auteur de cette découverte.

de Ex. XXXIV, rival du premier, Ex. XX, et dont la dixième et dernière défense, moins difficile à observer assurément que celle de la convoitise, était conçue en ces termes (vers. 26) : Tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère. (Ex. XXXIV, 26.)

Eh bien ! si j'avais été un des madrés auteurs du *Priestercodex*, qui laissèrent ce chapitre XXXII, si compromettant pour l'honneur de la compagnie, s'intercaler entre XXV-XXXI et XXXV-XL, je n'eusse pas hésité à faire disparaître cette feuille détachée d'un revers de main, et peut-être que M. Wellhausen ne s'en serait jamais aperçu.

Confiant dans l'affirmation qui précède, vous allez raisonner sur cette prémisse que tout le Lévitique appartient au *Priestercodex*. Vous n'y êtes point encore. Selon des notes jetées au bas des pages 37 et 39, il y a lieu de faire ici de nouvelles distinctions : Distinguamus !

Les chapitres XVII-XXVI forment, nous dit-on en note, un groupe à part qui fait transition entre le Deutéronome et le *Priestercodex*. Ne me demandez pas la raison de cette nouvelle particularité et ne la demandez pas à notre auteur, car la plus sérieuse est peut-être celle qu'il n'avouera pas, savoir qu'il faut se réserver une issue en cas d'embarras. « Dans le Deutéronome, lisons-nous pag. 36, 37, c'est-à-dire dans la page même qui porte la note, l'unicité du culte est réclamée ; dans le *Priestercodex*, on la suppose réalisée. »

Or j'ouvre le chap. XVII du Lévitique, qui contient, sous les menaces les plus graves, la défense de répandre du sang, non seulement pour le service du culte, mais même pour l'usage domestique, dans tout autre lieu qu'à l'entrée du Tabernacle d'assignation. L'unicité du sanctuaire est donc ici, non point supposée, mais réclamée aussi péremptoirement que cela peut être le cas Deut. XII. Arrêtez le critique sur ce point, il vous répondra que précisément le chap. XVII fait partie du groupe de transition.

Autre exemple de l'utilité des notes explicatives au bas des pages. Je lis, pag. 87 : « Le mot pâque se trouve en général (*überhaupt*) pour la première fois dans le Deutéronome. » Je

m'étonne d'abord sans protester, le mot *überhaupt* étant élastique de sa nature. Etre le premier, purement et simplement, ou être le premier seulement *überhaupt*, ce sont sans doute deux cas fort distincts. Mais je tourne le feuillet, et je lis, page 89 : « Comme nous l'avons vu, le mot pâque se trouve pour la première fois dans le Deutéronome. » Cette fois-ci, *überhaupt* a disparu ; cela devient grave. Je cours à mon Gesenius, et y trouve à l'article *pesach* (pâque), un renvoi à Lév. XXIII, 5. J'ouvre ma Bible hébraïque, et je trouve dans le passage indiqué les deux mots joints l'un à l'autre : *pesach laiahveh* (pâque à l'Eternel) ! M. Wellhausen sera-t-il confondu, ou du moins confus ? Point du tout ! Voyez ma note, pag. 37 : Morceau de transition, vous ai-je dit ! — Ah ! dirait encore M. Jourdain, quelle belle chose qu'un morceau de transition !

Ailleurs M. Wellhausen affirme que nulle part le Deutéronome ne révèle d'allusions au *Priestercodex*. Dans les articles sur la question du Pentateuque qu'il a insérés dans la Revue théologique paraissant à Leipzig[1], Delitzsch oppose à cette affirmation divers textes du Deutéronome qui supposent nécessairement l'existence des parties du Pentateuque assignées par Wellhausen au *Priestercodex*. Je ne citerai que Deut. X, 1 où les mots : « Tu te feras une arche de bois, » renvoient évidemment à la description qui est faite de l'arche Ex. XXV-XL.

Ce qui reste du Pentateuque, après l'élimination du *Priestercodex* et du Deutéronome, est l'écrit jéhoviste, d'un contenu essentiellement historique, et qui aime à reproduire avec une certaine abondance les traditions des origines. L'histoire de l'ère patriarcale, entre autres, y appartient tout entière. En fait de législation, ce groupe ne possédait que les morceaux Ex. XX-XXIII et XXXIV. Mais ici encore ne me demandez pas les raisons qui contraignent notre auteur à joindre ces chapitres à JE plutôt qu'à Q ou à E, car si c'est la présence du nom de Jéhova dans ces parties, nous avons déjà constaté que le Lévitique, qu'on fait rentrer dans le *Priestercodex*, est tout entier jéhoviste.

[1] *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*. Voir 1re année, les huit premières livraisons.

Selon M. Wellhausen, tout le monde est d'accord pour placer l'écrit jéhoviste dans la grande période littéraire des rois et des prophètes, celle qui a précédé les invasions assyriennes, et qui a produit entre autres les belles parties des livres des Juges, de Samuel et des Rois. La date de la composition du Deutéronome serait plus certaine encore. Dans tous les milieux « où l'on prétend à quelque crédit scientifique » (*in allen Kreisen wo überhaupt auf Anerkennung wissenschaftlicher Resultate zu rechnen ist*, pag. 9), on reconnaît qu'il a été composé au moment de sa découverte et de la tentative de réforme du roi Josias ; c'est-à-dire, dans la génération qui a précédé la ruine de Jérusalem. (2 Chron. XXXIV, 14 sq.) La pieuse supercherie du souverain sacrificateur Hilkijah a joué ici, cela n'a pas besoin d'être dit, un rôle décisif ; car pour accréditer le document qu'on avait éprouvé le besoin de fabriquer, il fallait bien faire semblant de le tirer d'un vieux caisson. Nous avons déjà reconnu d'ailleurs qu'à la différence du *Priestercodex*, et quelles que fussent les réflexions provoquées par sa soudaine apparition, le Deutéronome ne laisse pas que de trahir naïvement à M. Wellhausen sa date et la situation contemporaine. Les deux passages Deut. XII, 8 et XIX, 8 révèlent très clairement à toute critique quelque peu scientifique (*læsst sehr deutlich hindurchscheinen*) que nous sommes après la ruine de Samarie, et que le royaume de Juda reste seul. (Pag. 9.) Et si vous en doutez, lisez, je vous prie, Deut. XII, 8 : « Vous n'agirez donc pas comme nous le faisons maintenant ici, où chacun fait ce qui lui semble bon, parce que vous n'êtes point encore arrivés dans le lieu de repos et dans l'héritage que l'Eternel votre Dieu vous donne ; » et XIX, 8 : « Lorsque l'Eternel ton Dieu aura élargi tes frontières, comme il l'a juré à tes pères, et qu'il t'aura donné tout le pays qu'il a promis à tes pères de leur donner...» et dites après cela que Samarie n'est pas détruite !

Quand doit avoir été composé le *Priestercodex ?* voilà la question qui agite toutes les universités allemandes depuis plusieurs années, et nous avons rapporté au commencement de cet article les raisons psychologiques, toutes fort respectables, qui avaient contraint Wellhausen à abandonner le point de

vue traditionnel sur l'origine et la date du Pentateuque. Elles ne sauraient toutefois créer en nous un préjugé assez favorable pour imposer silence à nos objections tirées de la chose elle-même.

Et il nous paraît tout d'abord que le lecteur studieux des livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament s'est laissé dominer par une prémisse fort contestable en général, et plus encore dans l'espèce, à telles enseignes même que nous n'hésitons pas à y voir le *proton pseudos* de tout le système : c'est qu'une loi sera nécessairement observée, et que de l'absence des faits où cette observation devrait se montrer, il est permis de conclure à la non-existence de la loi elle-même. « L'idée comme idée, dit Wellhausen, pour expliquer à sa manière que D (le Deutéronome) a dû précéder le PC (le *Priestercodex*), l'idée comme idée est plus ancienne que l'idée comme histoire. » (Pag. 37.) De ce que la loi dite mosaïque paraît ou ignorée ou violée jusqu'au retour de la captivité de Babylone, je conclurai donc avec notre critique que la loi dite mosaïque date seulement de l'époque du retour de la captivité. Mais n'a-t-on pas des exemples nombreux qui démontrent qu'il est fort possible que l'idée reste sans effet et même sans trace ?

Citons des analogies et transportons-nous d'un bond en l'an 6000 de notre ère. Je m'imagine que les Wellhausen de l'an 6000, relisant l'histoire du dernier concile du Vatican où fut proclamée l'infaillibilité de l'évêque de Rome, avant d'avoir lu dans le Nouveau Testament les paroles du prince des apôtres : « J'exhorte les anciens qui sont parmi vous, moi qui suis ancien avec eux... » (1 Pier. 5 : 1), se verront jetés dans les mêmes perplexités que notre savant contemporain, et ils décideront dans leurs histoires de l'Eglise chrétienne que les paroles attribuées à saint Pierre n'ont pu être écrites avant le pontificat de Pie IX, qui ne s'est jamais consolé de la perte de son pouvoir temporel.

Qui croira de même que les épîtres du Nouveau Testament aient été écrites après le ministère terrestre de Jésus-Christ, si nous considérons le peu de paroles du Maître qui y sont citées ?

Quel Wellhausen vivant en l'an 6000, enseignant dans une université allemande et « prétendant à quelque crédit scientifique, » pourra admettre que l'apparition de l'Armée du salut et l'avènement de la maréchale Booth soient des faits postérieurs à la rédaction définitive du chap. XIV de la première aux Corinthiens, où saint Paul commande formellement aux femmes de se taire dans les églises, et du chap. II de la première épître à Timothée, où il leur défend d'enseigner ?

Je dis que, quand la loi dite de Moïse n'aurait laissé aucune trace dans l'histoire du peuple d'Israël, on n'en devrait pas encore conclure qu'elle ne fut pas à l'origine de cette histoire ignorée ou violée, soit que, les circonstances en vue desquelles elle avait été faite ne s'étant pas produites, elle fût restée inapplicable en droit, soit qu'elle eût été méconnue par les volontés rebelles d'un grand nombre de générations successives. Or c'est ici que nous surprenons un des procédés les plus familiers à la critique allemande ou française, qui consiste à confondre le cours réel des événements avec leur cours normal, dont nous savons que l'histoire s'est écartée par le fait des causes secondes, par la faute des agents humains. Trouve-t-on l'idolâtrie chez le peuple d'Israël à un moment donné, aussitôt on conclut que la religion d'Israël n'était point monothéiste ; eh ! non, pas plus que l'idolâtrie romaine n'est le christianisme. Nous avons parlé de transformisme tout à l'heure ; ceci est du déterminisme.

Une seconde réflexion qui m'est suggérée par les citations déjà faites de notre auteur, c'est que sa thèse, quelle qu'en soit l'autorité scientifique, nous paraît incompatible avec le caractère de sainteté ou seulement de moralité des livres de l'Ancien Testament et de leurs auteurs.

On nous explique l'apparition du Deutéronome par une imposture aussi habile que sacerdotale, et la composition du *Priestercodex* aurait été de même un acte de faux, au moyen duquel une confrérie de prêtres avides de pouvoir, auraient réussi à en imposer à l'ignorance et à la crédulité par la simulation de formes archaïques et l'affectation de la couleur locale. C'est ainsi qu'on aurait eu l'idée de placer toute cette

composition idéale et fantastique dans un camp ; il aurait fallu représenter, après le retour de la captivité, les images, les tableaux, les impressions et les réflexions d'un auteur contemporain de la génération du désert ; antidater toute cette législation si compliquée concernant la construction du tabernacle, la célébration des sacrifices, la constitution du sacerdoce, l'institution en un mot d'un système théocratique complet avec ses lois et ses pénalités ; puis, d'un second coup de baguette magique, il eût fallu imposer à la vénération du peuple juif cette fabrication d'hier comme si elle eût eu mille ans d'existence, et cette conversion subite de tout un peuple au culte lévitique se serait faite comme un tour de bâton, sans lutte, du jour au lendemain, à l'insu même de ceux qui devaient être les victimes du phénomène ; et ce procédé qui aurait successivement trompé le pieux roi Josias et le prophète Jérémie, en l'an 630, aurait eu le même succès un siècle plus tard auprès des Zorobabel, des Jéhosua, des Néhémie, des Esdras, des Aggée et des Zacharie, pour ne pas dire que tel ou tel de ces personnages doit être compté parmi les complices de l'imposture. Que dis-je, cette imposture aurait trompé l'Eglise chrétienne, l'Eglise primitive, les apôtres, saint Paul, Jésus lui-même, qui ont lu ces livres, les ont utilisés, approuvés sans réserve, appliqués à nos besoins et aux leurs, et les ont par conséquent couverts de leur autorité. Qu'on y prenne garde, et s'il faut démolir la tour, que ce ne soit pas du moins d'un cœur léger.

Que surtout on ne vienne pas nous dire qu'il n'y a ici qu'une question de critique historique, dont la foi est désintéressée. Je ne dis pas que les intérêts de la foi soient un argument en critique, mais je dis qu'il ne sera point indifférent à ma foi religieuse et chrétienne, pour ne parler que de la mienne, de devoir reconnaître que Jésus-Christ s'est laissé surprendre, dans le domaine de la vérité morale, par des apparences trompeuses, et qu'il a attribué pour lui-même et pour nous une autorité divine à des produits de l'ambition et de la fraude. Il ne saurait être indifférent à ma foi et par conséquent à ma vie religieuse d'apprendre que les événements de la période préparatoire du salut n'ont été qu'une vaste et séculaire mascarade.

Cela dit, et les questions préjudicielles étant posées et résolues en ce qui nous concerne, quelles sont les raisons qui ont pu porter Wellhausen et les savants de son école à ce que nous nous permettrons d'appeler ces extrémités?

Wellhausen a cru reconnaître dans le Pentateuque trois couches successives dans l'ordre chronologique, et pouvoir attribuer à chacune d'elles telle ou telle fraction de la législation dite mosaïque, dispersée ainsi durant des siècles d'intervalle. Quand nous aurons réussi dans cette opération, il faudra reconnaître que la dissection aura été complète et que l'Ancien Testament ne sera plus comparable qu'à la campagne d'os secs contemplée par le prophète Ezéchiel (chap. XXXVII, 1-13), avant que le souffle eût passé par-dessus.

La plus ancienne de ces couches est formée par les morceaux jéhovistes, qui correspondent aux grands documents historiques déjà nommés de l'Ancien Testament. Il est vrai que quelques éléments de législation s'y trouvent égarés, mais ils seront censés porter en eux-mêmes leur date, ce dont il sera permis au sens commun de rester juge.

La seconde couche est représentée par le Deutéronome, qui suppose bien l'existence des documents jéhovistes, mais atteste en même temps non moins clairement (la théorie le veut ainsi) la non-existence du *Priestercodex* à ce moment-là.

La troisième couche enfin est formée par le *Priestercodex* lui-même, qui serait la partie la plus récente du Pentateuque, puisqu'elle ne remonterait pas plus haut que l'époque d'Esdras et de Néhémie.

Dans cette construction Ezéchiel joue un rôle assez curieux et qu'à coup sûr, tout prophète qu'il était, il n'a pas prévu en écrivant la vision du nouveau temple, chap. XL-XLVIII.

Remarquons en passant qu'Ezéchiel est mal noté dans l'école critique contemporaine. Selon Wellhausen (419), Jérémie devrait être appelé « le dernier des prophètes, » et ceux qui sont venus après lui « ne l'ont été que de nom ; » Ezéchiel « avait avalé un livre et l'a rendu. (III, 1-3.) » Lisez le texte, vous pourrez vous assurer que ce dernier trait, d'un mauvais goût non douteux, est de l'invention du critique. Il fut plutôt un « cen-

seur d'hérétiques » qu'un prophète, et si la mesure qu'il appliquait au passé lui eût été appliquée à lui-même, il aurait été exclu du canon.

Il est vrai que M. Wellhausen est difficile en fait de prophétisme. Selon lui, l'auteur anonyme de la seconde partie d'Esaïe lui-même fut en fait « plutôt un théologien » qu'un prophète (er ist in der That mehr ein Theologe). Et voyez comment les rôles peuvent être intervertis : Quand Ewald interprétait Esaïe, me disait un ami, on ne savait plus qui était le prophète !

La théorie complète qui se rattache au rôle d'Ezéchiel dans la formation de la législation dite mosaïque, se trouve exposée par M. Smend, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à Bâle, dans son commentaire, fort estimable d'ailleurs, du livre d'Ezéchiel.

D'après M. Smend (pag. 308), Ezéchiel étant prêtre en même temps que prophète, se serait trouvé en complet désaccord (in diametralem Widerspruch) avec les autres prophètes, avec Jérémie en particulier, sur l'essence de la religion. Pour les uns, représentants du spiritualisme, cette essence se trouvait dans les commandements moraux de Jéhova; pour Ezéchiel, elle était dans le culte cérémonial, et cette prédilection qui était la sienne a trouvé son expression dans la vision du Temple futur, XL-XLVIII.

« En fait, nous dit Smend (pag. 312), ce morceau n'est compréhensible que comme chaînon intermédiaire entre le Deutéronome et le *Priestercodex*, d'où il résulte que ce dernier date de l'exil ou d'après l'exil. »

Le plan du temple qu'Ezéchiel nous a tracé dans les derniers chapitres de son livre, avec ce luxe de nombres et de mesures, était donc bien dans sa pensée le modèle du sanctuaire que les captifs, une fois retournés en Canaan, devraient construire à Jérusalem; et cette création du prêtre-prophète aurait servi aux auteurs du *Priestercodex* de première esquisse pour les descriptions fictives du Tabernacle que nous lisons dans la seconde partie de l'Exode. Les rédacteurs de la législation dite mosaïque étaient donc à Ezéchiel ce que celui-ci était à l'auteur du Deutéronome, et même, M. Smend l'a constaté (pag. 313),

« la vision d'Ezéchiel est plus rapprochée de la loi quant à ses déterminations matérielles et plus du Deutéronome, au contraire, quant à l'esprit de la composition. »

En résumé, bien loin que le Tabernacle d'assignation dit mosaïque eût été la première figure du temple de l'avenir idéalisée et spiritualisée dans la vision prophétique, le plan du Tabernacle aurait été une amplification ritualiste du Temple d'Ezéchiel faite par le sacré Collège à l'époque d'Esdras et de Nehémie, et rejetée par un procédé dont ils ont gardé le secret, à mille ans en arrière.

Je fais chemin faisant deux objections et même trois à cette surprenante hypothèse :

1° A moins d'admettre chez Ezéchiel un état mental à tout le moins maladif, il n'est pas supposable qu'il se soit représenté un torrent tel que celui décrit XLVII, 1-12, dans la réalité matérielle.

2° Si je compare les descriptions détaillées des chérubins dans les visions d'Ezéchiel, chap. I et X, avec les mentions toutes nues faites dans la loi de ces êtres surnaturels (comp. Ex. XXV, 18-20), il m'est impossible d'attribuer au texte d'Ezéchiel la priorité sur celui de l'Exode, car ce thème aurait dû, d'après toutes les analogies connues en littérature, aller en s'amplifiant du livre d'Ezéchiel à l'Exode, au lieu de s'appauvrir et de s'évider en passant de l'un à l'autre.

On nous représente Ezéchiel comme le rival des autres prophètes, de Jérémie en particulier, et l'on oppose le spiritualisme des uns au ritualisme de l'autre. Il nous serait facile de prouver qu'il y a ce qu'on appelle du ritualisme chez les prophètes les mieux notés comme spiritualistes, et que, d'un autre côté, Ezéchiel n'a jamais enseigné que le rite sans l'esprit et la vie puisse être agréable à Dieu. « Je leur ai donné des préceptes qui n'étaient pas bons, et des ordonnances par lesquelles ils ne pouvaient vivre. Je les souillai par leurs offrandes, lorsqu'ils faisaient passer par le feu leurs premiers-nés; je voulus ainsi les punir, et leur faire connaître que je suis l'Eternel. » (Ezéch. XX, 25 et 26.)

Le livre du prophète Joël va nous fournir un nouvel exemple

de la façon dont la critique actuelle sait solliciter les textes et les dates. On s'accordait généralement jusqu'ici, et pour d'excellentes raisons, à placer le livre de Joël dans la première période du règne de Joas. (880-860.) Mais comme il suppose, à l'époque où il fut composé, l'existence et le fonctionnement régulier du culte de Jéhova, il fût devenu embarrassant pour la nouvelle théorie à une époque aussi reculée. M. Wellhausen nous déclarera donc, pag. 420, comme chose hors de doute (zweifelsohne), que le livre de Joël date de l'époque postérieure à l'exil. Mais, ô surprise, ouvrez pag. 114, vous y verrez Joël cité — zweifelsohne — comme antérieur à l'exil, à côté de Jérémie. Pourquoi cela? c'est que, pag. 114, Joël avant l'exil devait rendre un petit service qu'on n'eût pas demandé à Joël après l'exil.

Le prophète Jérémie est beaucoup cité dans la nouvelle école, et le texte Jér. VII, 22 passe parmi les fervents pour un *locus probans* absolument inéluctable. Que voulez-vous donc de plus fort en faveur de l'hypothèse Reuss-Graf-Wellhausen que le texte Jér. VII, 22 ?

« Je n'ai point parlé avec vos pères, et ne leur ai point donné de commandement, au jour que je les fis sortir du pays d'Egypte, en matière d'holocaustes et de sacrifices ; mais voici ce que je leur ai commandé : Ecoutez ma voix et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple, et marchez dans toutes les voies que je vous ordonnerai, afin que vous soyez heureux. »

Vous l'avez entendu : Jéhova n'a rien commandé aux enfants d'Israël après la sortie d'Egypte en matière d'holocaustes et de sacrifices ! et M. Kautzsch, professeur à Tubingue, savant éminent et en même temps croyant sincère, déclare qu'il nous abandonne tous les autres textes allégués par l'école, mais que celui-ci lui reste. Et si M. Kautzsch a raison, il m'aura prouvé que le paradoxe, l'ironie et l'éloquence étaient choses inconnues en Israël dans le VIIe siècle avant Jésus-Christ.

Mais quand il me sera défendu d'interpréter un texte scripturaire selon l'esprit et avec esprit, je demanderai pour la même raison comment le prophète Ezéchiel a pu dire que Dieu avait donné à son peuple des commandements qui n'é-

taient pas bons, et comment saint Paul a pu soutenir que le bon Dieu ne se souciait pas des bœufs!...

Quoi! la loi n'aurait jamais été écrite sur des tables à l'époque de Jérémie, lui qui, annonçant l'alliance future, l'opposait à l'ancienne qui allait périr par ce trait: Je mettrai ma loi au dedans d'eux, et je la mettrai dans leur cœur!

Dans le passage Jér. II, 8, nous voyons nommés les dépositaires de la loi. (*Thofesei hatthora.*) Le verbe *thafas* signifie, d'après Gesenius, manier, manipuler, et ne peut donc s'entendre ici que de l'usage manuel d'une loi qui ne peut être qu'écrite. Que fait M. Reuss de ce passage qui l'incommode? « On traduit ordinairement, dit-il, les dépositaires de la loi, ce qui ferait supposer que le prophète veut parler de la loi écrite du code mosaïque, dont les prêtres auraient été les gardiens archivistes. Les passages parallèles Jér. XVIII, 18; Ezéch. VII, 26 prouvent qu'il ne s'agit pas de cela. » Cherchez les deux passages cités: vous constaterez que le verbe *thafas* qui est le mot probant dans le texte II, 8 manque précisément dans ceux qu'on nous oppose.

C'est Jérémie qui, après avoir prédit la disparition de l'Arche de la ville et du Sanctuaire, III, 16, la substitution d'une alliance toute spirituelle à l'alliance ancienne qui avait été violée (XXXI, 31-33), ne laisse pas d'annoncer dans cette période nouvelle elle-même la perpétuité du sacerdoce lévitique: « Il ne manquera jamais, d'entre les sacrificateurs lévites, d'homme qui offre des holocaustes, et qui fasse tous les jours devant moi des parfums, des gâteaux et des sacrifices. » (XXXIII, 18.) Et dire que ce passage ritualiste ne se lit pas dans Ezéchiel, mais dans « le dernier des prophètes! »

Mais nous arrivons à la difficulté centrale attachée à la théorie traditionnelle: le contraste entre l'obligation de l'unicité du sanctuaire, proclamée Deut. XII et Lév. XVII, et la conduite contraire non seulement du peuple, mais des principaux représentants de la théocratie qui, jusqu'à la construction du temple de Salomon, semblent avoir même ignoré ce principe.

Si toutefois nous devons reconnaître que cette difficulté est réelle, nous n'en oserons pas moins prétendre que la thèse

de Wellhausen disant que le Tabernacle de Moïse n'a jamais existé et n'a pas laissé de traces dans l'histoire d'Israël, est encore plus hardie, car il nous suffit d'un seul texte authentique qui mentionne cet objet sacré dans toute l'histoire d'Israël jusqu'à l'exil, pour la réfuter. Aussi voyons-nous notre auteur avancer dans cette partie de son sujet comme un homme qui marcherait à travers une campagne couverte de chausse-trapes.

« Le Tabernacle n'est pas le type, mais la copie du temple de Jérusalem. » (Pag. 38.)

Combien faudra-t-il supposer d'interpolations dans les textes tenus jusqu'ici pour authentiques et de fraudes chez les auteurs dits sacrés pour établir cette thèse : c'est ce que les pages 42 et suiv. vont nous apprendre.

Tout d'abord, Wellhausen déclare hors concours l'auteur des Chroniques qui trahit, selon lui, une dépendance trop absolue à l'égard du PC pour que son témoignage puisse avoir le moindre crédit. Par conséquent, les textes 2 Chron. I, 3, où il est dit que le Tabernacle et l'autel d'airain de Moïse se trouvaient à Gabaon, 1 Chron. XXI, 29, où on nous dit la même chose, et 1 Chron. XVI, 39, où il est raconté que le souverain sacrificateur Zadok y fonctionnait comme sacrificateur en titre, tout en étant parfaitement authentiques, sont biffés d'un trait de plume comme non-valeurs en matière de critique historique.

Ne parlons donc plus des deux livres des Chroniques, où le tabernacle de Moïse est nommé et à réitérées fois, et passons.

« Les livres des Juges et de Samuel mentionnent beaucoup de sanctuaires sans doute, mais point le plus important de tous, le Tabernacle. » Vous l'avez entendu : *point le plus important de tous, le Tabernacle*, « car, c'est le critique qui continue, le seul passage où le mot *ohel moed* (Tabernacle d'assignation) se rencontre, 1 Sam. II, 28, est faiblement attesté et suspect quant à son contenu (ist schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig). Sans doute il y a des traces évidentes de la présence de l'arche de l'alliance de l'Eternel vers la fin de la période des Juges ; comp. 1 Sam. IV-VI. La présence de l'ar-

che nous garantit-elle celle du Tabernacle? Son histoire jusqu'à la construction du temple de Salomon nous prouve plutôt qu'elle était tout à fait indépendante d'une tente qui lui fût particulièrement consacrée. »

Que vous semble-t-il de ce raisonnement? On nous prétend qu'il n'y a pas trace dans les livres des Juges et de Samuel du sanctuaire érigé par Moïse et se composant d'une tente et d'une arche, car le passage qui mentionne la tente est suspect, et ceux qui mentionnent l'arche nous prouvent seulement que ce sanctuaire se démontait.

Mais nous ne sommes pas au bout des hardiesses de la critique scientifique, qui, à l'égal de la foi vivante, transporte les montagnes, c'est-à-dire les obstacles. Ce malencontreux terme : Ohel Moed, qui, selon le propre aveu de notre auteur, ne peut désigner que le Tabernacle d'assignation de Moïse (pag. 46), rencontrera encore une belle occasion de disparaître.

« Au moins devrait-on attendre, lisons-nous pag. 45, que, dans le récit de la construction du nouveau sanctuaire, se trouvât un mot concernant la conservation de l'ancien. » Cette attente sera frustrée, n'en doutons pas ; car l'avenir du système Wellhausen en dépend.

« Ce paraît être le cas, continue-t-il, 1 Rois VIII 4 où nous lisons qu'après l'achèvement du Temple, on y transporta, outre l'arche, le Tabernacle d'assignation et tous les ustensiles sacrés qui s'y trouvaient. »

Et admirez ici surtout la nature du raisonnement que ce texte hostile inspire à notre critique :

« Ou bien, dit-il pag. 45, la notice est faite conformément au contexte du récit, et alors *ohel moed* ne peut désigner que la tente élevée sur Sion par David ; ou bien *ohel moed* désigne le tabernacle mosaïque, et alors cette donnée sort du contexte, elle ne résulte pas des prémisses qui y sont renfermées et elle a été introduite par une main postérieure. La première alternative n'est pas probable, car *ohel moed* désigne toujours le Tabernacle, par conséquent ce verset est aussi une interpolation. »

Peut-être fait-on trop d'honneur à certains auteurs à les suivre jusqu'au bout de la corde où il leur plaît d'exécuter leurs tours de gobelet. Nous avons tenu à le faire une fois, et dans une partie décisive de l'argumentation, afin de pouvoir apprécier en une fois aussi la valeur que nous devons attacher aux autres parties du système dont nous n'avons ni le temps ni le goût d'entreprendre la critique.

M. Delitzsch, dans les articles précités, signale d'autres procédés de ce que les théologiens « positifs » de l'Allemagne ont si bien appelé « l'hypercritique : » j'y renvoie avec recommandation ceux qui désireraient s'en instruire davantage.

Il y a cependant un point encore sur lequel M. Wellhausen nous a donné une preuve particulièrement frappante de la virtuosité qui lui est propre ; il s'agit de l'autel des parfums. Car M. Wellhausen est l'adversaire de l'autel des parfums. L'autel des parfums l'importune. Donc l'autel des parfums n'a jamais existé.

« On s'est cassé la tête depuis longtemps, lisons-nous dans un de ses articles (*Jahrbücher für deutsche Theologie* 1877, drittes Heft), pour savoir pourquoi c'est Exode XXX, 1-10 seulement, et à part des autres ustensiles du sanctuaire, que se trouve la description de l'autel des parfums ; cette raison est que l'auteur du chap. XXVII l'ignore.

» Ezéchiel ne fait pas de différence entre la table et l'autel dans le Naos, XLI, 22... Dans le *Priestercodex* même, l'autel des parfums ne figure que dans certains morceaux, et il manque dans ceux où on l'attendrait... Je reconnais que dans 1 Rois VII, 48 l'autel d'or et la table d'or sont distingués l'un de l'autre ; mais le texte de ce chapitre est corrompu et interpolé... Même dans le temple d'après l'exil, il paraît qu'il n'y a pas eu un autel des parfums particulier à côté de la table... Sans doute il nous est raconté, 1 Mac. I, 21 ; IV, 49, qu'il avait été enlevé avec les autres ustensiles par Antiochus. Mais cette donnée sommaire est contredite par le fait que les Romains n'ont trouvé et enlevé qu'une table et un chandelier lors de la destruction de la ville... »

Gardons-nous d'opposer aux négations de notre savant con-

cernant l'autel des parfums les passages suivants qui tous en supposent l'existence : 2 Chron. IV, 19 ; 1 Rois VI, 20 et 22 ; VII, 48 ; IX, 25 ; Esa. VI, 6 ; Apoc. VIII, 3, IX, 13 ; car nous n'y gagnerions que de lui faire faire un nouveau massacre des innocents.

Si Jésus-Christ eût compris la critique à la façon de Wellhausen, il n'aurait certainement pas dit, Luc VI, 4 : « N'avez-vous pas lu ce que fit David quand il eut faim?.. » Mais il aurait aussitôt conclu du fait raconté 1 Sam. XXI, 6, qu'à l'instar de l'autel des parfums, la table des pains de proposition n'a jamais existé. Ce qui me frappe dans la méthode de la critique nouvelle, c'est le rabbinisme de ses interprétations, c'est-à-dire la propension habituelle à substituer la lettre qui tue, parce qu'elle arrête la vie, à l'esprit qui la donne.

GRETILLAT.

(*A suivre.*)

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL [1]

Messieurs,

Quand vous me fîtes le périlleux honneur de me nommer rapporteur pour la première séance de cette société théologique dont la création a paru si opportune, ne voyant que les difficultés de ma tâche et les responsabilités qu'elle entraînait, j'étais loin de soupçonner les jouissances intimes qu'elle me procurerait. Mais à mesure que je pénétrai dans le cœur du sujet, un passé d'études, à la fois belles, laborieuses et agitées, se réveilla en moi : c'était tour à tour le souvenir des leçons du maître, dont je dois vous entretenir ce soir, ces salles de cours remplies d'étudiants accourus des points divers de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Alsace et de l'Angleterre, cet enthousiasme du travail, cet intérêt palpitant des grandes questions du jour, éternelles dans leur fond, mais rajeunies et rendues brûlantes par le maître qui s'efforçait de les couler dans de nouveaux moules, nos discussions toujours interrompues et toujours renaissantes en tout temps, en tout lieu, entre deux cours, dans l'embrasure d'une fenêtre, dans les larges couloirs du bâtiment universitaire, dans les basses chambrettes d'étude à la clarté douteuse d'une lampe impuissante à déchirer le voile de la fumée ambiante, dans les promenades lointaines, sur le versant des collines de la vallée de la Leine et jusque dans les rentrées nocturnes, sous les tilleuls du vieux rempart de la petite ville universitaire. Je vous demande pardon, messieurs, de ces détails qui pourraient sembler trop personnels à plusieurs ; mais ils feront comprendre en une certaine mesure la

[1] Rapport présenté à la première séance de la société de théologie protestante de Paris le 22 mai 1883.

puissance d'attraction qu'exerçait alors M. Ritschl sur une jeunesse enthousiaste, l'importance du mouvement théologique qui allait s'étendant de plus en plus et dont le développement, à en juger par les publications récentes, les renseignements de la presse, ainsi que par les informations épistolaires, est aujourd'hui loin de toucher à son terme.

Quoiqu'il soit le créateur du mouvement, M. Ritschl n'est pas le seul à le propager. A côté de lui, M. Hermann Schultz, dogmaticien et prédicateur distingué, qui a doté la science théologique, entre autres, d'une admirable introduction à l'Ancien Testament ainsi que d'une étude christologique remarquable, et qui allie la largeur d'esprit à une piété vivante et intime, arrivait par des recherches tout à fait indépendantes à des conclusions identiques à celles de son collègue. Un philosophe éminent, qui jouissait d'une faveur bien méritée auprès de la jeunesse studieuse, et dont l'Allemagne déplore la perte récente, H. Lotze se rencontrait avec M. Ritschl sur le terrain de la connaissance.

La liste de tous ceux qui enseignent aujourd'hui dans l'esprit du grand théologien de Gœttingue ou qui se sont montrés favorables en quelque mesure à cet enseignement est déjà respectable. Citons parmi les professeurs de faculté des hommes tels que M. Kaftan, appelé récemment à la chaire de théologie systématique de Berlin ; MM. Duhm et Wendt, à Gœttingue ; Lobstein, à Strasbourg ; Weizsæcker, à Tubingue ; Guthe, à Leipzig. Les facultés de Giessen et de Marbourg en particulier sont devenues de véritables succursales de celle de Gœttingue : dans la première ont adhéré, à des degrés divers, au mouvement inauguré par l'éminent professeur, MM. Harnack, Schürer, Stade, Kattenbusch ; dans la seconde MM. Herrmann, Baudissin, Heinrici, Brieger. A Halle aussi, qui passe pour le quartier général du parti du juste-milieu, dirigé par M. Beyschlag, la théologie nouvelle compte des partisans plus ou moins décidés.

Sans plus nous arrêter à l'extension actuelle de l'école, racontons en peu de mots les antécédents et le développement

théologique de son chef. Albert Ritschl est né le 25 mars 1822. Il fut entraîné d'abord dans la voie critique ouverte par l'école de Tubingue et devint disciple de Baur. Cependant il ne fut jamais dans des rapports aussi étroits avec l'illustre critique que MM. Schwegler ou Zeller, ses disciples immédiats, mais il pourrait être comparé plutôt, pour le degré de sa dépendance, à des théologiens tels que MM. Hilgenfeld ou Kœstlin. C'est en 1846, l'année même où il fut nommé professeur à Bonn, que parut son premier ouvrage, l'*Evangile de Marcion et celui de Luc*. Le but de ce livre était de démontrer que notre troisième évangile canonique n'est qu'une édition refondue et corrigée de l'œuvre de Marcion et que son point de vue est ce lui d'un paulinisme extrême. Dans ce travail, comme dans la première édition (1850) de son livre sur les *origines de l'ancienne Eglise catholique*, l'auteur est encore fortement dominé par l'influence de Baur. Ce n'est que dans la seconde édition (1857) des *Origines* que nous le voyons rompre définitivement avec les conceptions et les méthodes de l'école de Tubingue pour essayer d'une façon nouvelle de reconstruire l'édifice du catholicisme naissant.

Comment nous expliquer cette conversion assez radicale de M. Ritschl? Sans doute qu'elle fut avant tout la conséquence d'études plus approfondies, mais nous croyons pouvoir signaler aussi, comme cause extérieure, la publication qui eut lieu vers la même époque du grand ouvrage (1846) de M. Schwegler, sur l'*époque des apôtres et celle qui l'a suivie* et du travail magistral de Baur (1853) sur l'*histoire de l'Eglise chrétienne aux trois premiers siècles*. Ces études présentèrent pour la première fois dans leur ensemble, mais aussi dans leurs conséquences désastreuses et outrées, les résultats de la critique de l'école. Ce fut un tollé général dans le camp des adhérents de la tradition. On se trouvait placé en face d'une érudition immense, de constructions grandioses et étonnantes : mais le premier moment de l'éblouissement passé, les théologiens de toute nuance ne tardèrent pas à s'apercevoir de la nécessité de reviser les bases mêmes de ces constructions. Il y avait de l'à priori, des impossibilités historiques dans cette histoire du

développement des idées chrétiennes qu'avait inspirée et marquée de son sceau la philosophie hégélienne.

Ainsi s'explique un premier et léger mouvement de retraite, perceptible déjà dans la première édition de l'ouvrage de M. Ritschl sur les *origines de l'Eglise*, paru quatre ans après celui de M. Schwegler. Mais ce n'est que dans la seconde édition qu'il est arrivé à des conclusions telles qu'elles le mettent dans une opposition fondamentale avec l'école de Baur. On connaît la thèse de ce grand critique qui ramène le catholicisme primitif à l'ébionitisme avec lequel le paulinisme se serait fusionné vers la fin du second siècle. Disons en deux mots ce que le disciple émancipé objecte à cette assertion. L'erreur capitale de la critique de Tubingue, c'est le manque de définitions précises et complètes de la doctrine judéo-chrétienne et de la doctrine paulinienne. Comment l'église catholique aurait-elle pris naissance de l'ébionitisme si l'affirmation des judéo-chrétiens concernant la messianité de Jésus est une thèse toute juive et ne dépasse point le niveau de l'ancienne alliance? Si l'on ne peut signaler un motif interne pour le rapprochement du paulinisme et de l'ébionitisme, c'est donc que la fusion des partis fut une chose toute fortuite. Sur quel point d'ailleurs la conciliation aurait-elle pu se faire, du moment que l'évangile paulinien, selon la théorie de Tubingue, demeura étranger à l'enseignement professé par le Christ durant sa vie terrestre ?

Ritschl procède donc à un nouvel examen des sources, d'un œil plus libre, non gêné par l'horizon borné du système et tout disposé à reconnaître la variété des manifestations de l'esprit chrétien au siècle apostolique. Se basant sur ce principe que le développement de la constitution ecclésiastique reflète les préoccupations dogmatiques de l'Eglise, il divise son ouvrage en deux parties : l'histoire des idées chrétiennes et celle des formes ecclésiastiques. Il aboutit ainsi à ce résultat de haute importance que la conception fondamentale du christianisme est la même chez Paul que chez Jésus, et que la distance entre l'apôtre des gentils et les douze, loin d'être aussi infranchissable que l'avait assuré Baur, n'est réelle que pour une seule

question d'ordre pratique. Sous le rapport des idées, il constate entre eux un terrain commun ou plutôt neutre, sur lequel s'est élevée dans la suite l'Eglise naissante, où domine l'élément paulinien appauvri.

Ajoutons encore que cette méthode critique, sage et réfléchie, lui permet de maintenir l'authenticité de presque toutes les épîtres du Nouveau Testament et d'établir de fortes instances pour celle de l'évangile de Jean. La controverse qui éclata entre les représentants de l'école de Tubingue et M. Ritschl après la publication de cette seconde édition de son livre est consignée dans la *Zeitschrift* de Sybel et dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie.*

Un esprit d'une si grande pénétration et d'une aptitude si générale que celui de notre vigoureux théologien ne pouvait se laisser absorber entièrement par l'étude des origines du christianisme, quelque captivante qu'elle fût. Tôt ou tard il devait pénétrer au cœur de tous les problèmes de la théologie ; il devait porter son attention sur l'essence même et la portée de la religion chrétienne.

Ce point central du christianisme, qu'il entreprit d'examiner à fond, ce fut la notion, le fait de la rédemption. Outre les prédispositions naturelles de Ritschl, cela était alors dans l'air. Le célèbre professeur Hofmann, d'Erlangen, venait de publier son *Schriftbeweis*, où il exposait une théorie originale de la réconciliation, ce qui avait donné naissance à un débat prolongé sur la matière.

Après qu'il eut donc arrêté sa base historique comme nous venons de le dire, M. Ritschl, qui fut appelé quelques années après à l'université de Gœttingue (1864), tourna son activité vers l'étude des questions dogmatiques et éthiques, où il excelle le plus. C'est par une série d'études préparatoires, dont on peut suivre le fil par les articles insérés dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*[1], qu'il se fraya la route pour son ouvrage capital : la *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*, 3 vol., 1870-1874. Ce livre est sans contredit

[1] Cf. *Jahrbücher für deutsche Theologie,* les années 1857, 1860, 1863, 1865, 1868.

l'une des publications théologiques les plus marquantes, les plus substantielles qui aient paru dans notre siècle. Fruit de recherches aussi minutieuses qu'indépendantes, témoignant d'une connaissance approfondie des sources, d'une grande précision scientifique et d'un esprit dialectique des plus déliés, il est encore loin d'avoir rencontré, en Allemagne même, toute l'attention qu'il mérite [1].

Tout système nouveau qui prétendrait faire faire un pas en avant à la science théologique ne pourra se passer de prendre en sérieuse considération les thèses présentées dans cet ouvrage. La *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* se divise en trois parties : 1° la partie historique ; 2° les données bibliques ; 3° le développement positif ou dogmatique de cette doctrine. Dans la première partie, l'auteur glisse très rapidement sur la patristique où le problème ne paraît pas dans son côté éthique, pour analyser et critiquer très en détail les théories du moyen âge, des réformateurs, du XVIIe siècle, du rationalisme, de Kant, de Schleiermacher, du piétisme moderne et des philosophes spéculatifs. Dans l'exposé des idées bibliques, il s'attache à préciser soigneusement le sens exact des notions ayant rapport au dogme central du christianisme, ainsi que la justice, la colère, la sainteté de Dieu, le sacrifice du Christ, la justice des croyants, etc. Ce qui caractérise le plus heureusement cette partie du travail, c'est le recours continu de l'écrivain à l'Ancien Testament pour établir la filiation intime et par là même la portée véritable des idées fondamentales du Nouveau. Nous nous abstiendrons ici de spécifier le contenu du troisième volume, vu que nous aurons l'occasion plus loin, dans l'examen du système théologique, d'en parler plus au long.

Parmi les publications les plus importantes du théologien de Gœttingue nous citerons encore les suivantes : un travail sur la *colère de Dieu* (de ira Dei, 1859 ;) une brochure sur la *perfection chrétienne* (1874) ; une autre sur les *discours de Schleiermacher* (1874) ; un manuel d'instruction religieuse (1876) qui a paru en seconde édition (1881) ; une étude sur la

[1] Il a paru depuis en seconde édition, 1882 et 1883, en trois volumes.

conscience (1876); une autre sur la théologie et la métaphysique (1881); enfin une monographie historique : l'*Histoire du piétisme,* dont le premier volume seul est achevé.

Abordant l'exposé du système de M. Ritschl, nous devons faire cette remarque préliminaire qu'il n'est pas aisé, dans un temps restreint comme celui dont nous disposons, d'en faire ressortir toute la richesse et l'originalité puissante. Si nous nous contentons maintenant de tracer quelques grandes lignes, on n'oubliera pas que c'est dans les détails surtout, dans les applications variées qu'on se rend un compte suffisant de l'excellence de la méthode et de la fécondité des résultats. Nous allons passer en revue successivement la notion de la religion, celle du christianisme en particulier, puis les conditions spéciales de la théologie systématique, enfin la question des sources de la dogmatique ou de l'autorité des saintes Ecritures.

Religion. Culte. Communauté. Révélation.

C'est par la comparaison des idées de M. Ritschl avec celles de Schleiermacher, ce rénovateur admirable de la théologie du XIXe siècle, que nous parviendrons le plus aisément à nous rendre compte des particularités du nouveau système. Si le professeur de Gœttingue a emprunté au grand théologien plusieurs des idées fondamentales qui caractérisent son enseignement, il est juste de dire qu'il a su, mieux que son modèle, démêler leur importance pour la dogmatique chrétienne, en faire un usage plus large, et les grouper étroitement dans un ensemble qu'elles n'avaient pas formé jusqu'alors. On sait qu'à l'opposé des supranaturalistes et des rationalistes qui, tous deux, bien que d'une manière contraire, avaient enfermé la religion dans les limites d'un intellectualisme desséchant, Schleiermacher a relevé dans ses discours sur la religion le rôle prédominant du *sentiment* dans l'exercice de cette faculté de notre âme.

Mais la religion envisagée exclusivement ou d'une façon prépondérante comme le sentiment de notre dépendance absolue a facilement une teinte de panthéisme. Aussi Schleier-

macher côtoie-t-il sans cesse, dans ses discours comme dans sa *Glaubenslehre*, cet abîme, vers lequel l'entraîne encore le principal terme de comparaison qu'il a établi pour la religion. En effet l'impression produite dans l'individualité religieuse est comparable, selon lui, à celle qu'exercerait sur nous une symphonie musicale. « De même qu'une musique sacrée, dit-il, les sentiments religieux doivent accompagner toujours la vie active de l'homme. » Or, c'est ce fait de la jouissance artistique, en particulier de l'impression musicale, qui correspond le plus directement à la conception panthéistique du monde, comme d'une totalité en Dieu.

Ce côté, certainement le mieux accentué dans l'idée religieuse de Schleiermacher, fut cause sans doute qu'un autre élément, non moins important, de son étude sur la religion, passa inaperçu ou fut tout au moins négligé après lui. Toute religion contient aussi, nous apprennent les discours, une relation, un rapport avec le monde. L'homme religieux reconnaît dans l'univers une puissance protectrice et conservatrice, il s'élève à la notion d'une providence générale, il perçoit à travers les annales de l'histoire de l'humanité l'amour divin qu se manifeste dans une grande œuvre de délivrance. Cela n'est possible qu'à condition de se représenter cet amour sous la forme de la *personnalité*.

Voilà donc deux éléments hétérogènes, contradictoires dans la pensée de l'éminent docteur. Il fallait aboutir à une unité sans rien sacrifier de la vérité partielle de ses affirmations complexes. C'est le grand mérite de M. Ritschl d'avoir pris en sérieuse considération l'élément éthique, indiqué dans les *Discours* de Schleiermacher mais resté à l'état de lettre morte dans l'élaboration de son système théologique. La religion est tout à la fois une relation avec Dieu et une relation avec le monde sous le regard de Dieu. Dans toute religion on attribue aux phénomènes de la nature et aux faits de l'histoire une signification particulière qui varie selon la notion de Dieu. Ces idées objectives sur le monde ne laissent pas d'exercer un effet rétroactif sur l'individualité religieuse qui doit nécessairement se ranger dans cet enchaînement universel et s'attribuer à elle-

même, à son existence propre, une valeur correspondante à la place qu'elle se sait occuper dans l'ensemble des choses.

La religion peut donc se définir d'une manière plus précise comme une façon de concevoir le monde (*Weltanschauung*) et de se juger soi-même (*Selbstbeurtheilung*), conformément à notre sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu.— On devine la portée immense de cette thèse. Elle renferme la racine commune de la dogmatique et de l'éthique. Il en résulte du même coup que la comparaison de la religion avec un chef-d'œuvre musical devient insoutenable ; car le sentiment religieux qui assujettit la nature au but spécial poursuivi par l'homme, diffère sensiblement du sentiment artistique qui ne connaît point cette détermination. Par une appréciation pareille de la personnalité morale, appréciation qui réclame l'hypothèse d'une volonté directrice dans le monde, le panthéisme est évincé.

Le jugement que l'homme religieux porte sur sa propre personne forme le pont qui nous mène à un troisième élément indispensable de la religion, au *culte*. En effet, nos idées sur nos rapports avec Dieu et le monde se traduisent pour nous soit dans un sentiment de satisfaction quand nous nous associons joyeusement au plan de Dieu, soit dans un sentiment contraire, quand nous entrons en contradiction avec la volonté divine. Dans la même mesure que ces sentiments se font jour en nous, ils réagissent nécessairement sur notre *volonté* et nous contraignent à leur donner expression dans les actes du culte.

Dans les religions inférieures l'individu ne parvient pas à prendre nettement conscience de sa valeur religieuse; néanmoins ces pressentiments vagues, ces élans passionnés qui poussent ceux qui les professent à exprimer par des actes symboliques leur sympathie ou leur antipathie en présence des manifestations divines dans la nature, suffisent au penseur pour en induire l'existence d'un état psychologique tout analogue.

Aucune religion n'est comprise complètement quand un de ces trois éléments : *sentiment*, *concept* et *volonté* est omis ou considéré comme moins important que l'autre, et c'est un vain

effort que de vouloir ramener la religion en principe à une seule fonction de notre esprit. On n'a pas eu suffisamment égard à ce fait dans les travaux sur l'histoire des religions. Les religions païennes, par exemple, sont toujours examinées sur leur mythologie, jamais sur leur culte. Mais en fixant son attention de préférence sur les formes mythologiques, on est enclin à ne voir dans la religion qu'une sorte de jeu esthétique de l'imagination des peuples se contemplant eux-mêmes dans la nature. C'est dans le culte seulement qu'on saisit les religions des peuples païens dans leur réalité concrète et entière ; on sent que leur volonté et leur conscience y sont actives et qu'une considération purement esthétique de la nature n'épuise pas l'idée religieuse de l'antiquité.

S'il est reconnu que la religion se manifeste nécessairement dans des actes liturgiques (symboles ou prières), on est aussitôt frappé de ce fait qu'elle n'existe que sous la forme d'une *communauté*. Il n'y a pas de religion positive dans laquelle l'homme se sache en rapport avec Dieu d'une façon immédiate de telle sorte qu'il puisse faire abstraction de ses pareils. Une religion sans communauté serait donc incomplète. Ceux qui objectent, qu'on peut s'imaginer un homme religieux en dehors de toute église, et exempt de l'influence des idées transmises dans ces milieux, évoquent le fantôme de la *religion naturelle*. Car M. Ritschl, à la suite de Schleiermacher, maintient avec la plus grande force que ce qu'on a coutume d'appeler *religion naturelle* n'est pas une religion précisément parce qu'elle manque de communauté. « La religion naturelle est quelque chose de pâle et de terne, disait Schleiermacher, elle a de telles allures de métaphysique et de morale que le caractère particulier de la religion n'y paraît plus. »

Il faut remarquer encore que toute communauté religieuse fonde son droit d'existence sur un point aussi inséparable de la religion que le culte, sur la *révélation*. Généralement on néglige ce facteur comme chose indifférente ou futile ; mais alors on oublie qu'il est comme la marque distinctive de toute religion, qu'il donne à chacune son coloris spécial. De même que le caractère de l'homme constitue sa personnalité, de même la ré-

vélation fait de chaque religion un phénomène *sui generis*. Son importance capitale ressort de ce fait que l'idée générale de Dieu ne suffirait point à provoquer le culte, car celui-ci ne prend naissance que si la volonté est mise en branle par les circonstances spéciales marquées dans la révélation, tout comme l'accomplissement de nos devoirs ne résulte pas déjà de la loi morale prise en elle-même, mais se réalise seulement dans les bornes et suivant les exigences de notre position sociale.

L'exposition que nous venons de faire témoigne d'une manière incontestable de la notion élevée de la religion dans le système de M. Ritschl. Il la poursuit jusque dans ses racines les plus profondes. Des analyses psychologiques savantes et de solides connaissances dans le domaine de l'histoire des religions viennent appuyer les thèses qu'il soutient. Nous sommes à mille pas de ces dogmaticiens superficiels qui font de la religion quelque chose d'étranger ou de surajouté à la nature humaine ou qui, ne s'avisant point de la riche variété de ses manifestations, l'atrophient, et la réduisent à une sorte de complément philosophique de notre connaissance scientifique du monde. Ici, tout tend à la réalité concrète : la religion est une *loi pratique de notre esprit*, elle est la clef même de notre existence. Le propre de l'homme dans sa condition naturelle c'est de vivre dans une sujétion continuelle, d'être contraint, gêné par ce qui l'entoure ; par sa vie spirituelle, au contraire, il s'élève au-dessus du contingent, au-dessus de l'être périssable ; il s'affirme lui-même. C'est ici que l'idée religieuse, l'idée de Dieu vient au-devant de l'homme et le confirme dans sa vraie vocation. Elle fait cesser, ce dont aucune autre faculté de notre âme n'est capable, le contraste qui nous oppresse, et éclairant d'un jour nouveau le monde entier, elle nous assure notre indépendance et notre supériorité morale. Notre dépendance vis-à-vis de Dieu est comme une compensation de notre dépendance vis-à-vis du monde.

Telle est, esquissée dans ses grands traits la notion de la religion selon le théologien de Gœttingue. Par quelle méthode l'a-t-il trouvée ? Elle n'est point, on l'a vu, uue conception

philosophique, un simple produit de la réflexion, ce qui supposerait une religion pleinement épanouie dans la nature individuelle.

La religion dans son sens général et abstrait n'est reconnaissable que dans les différentes religions positives, historiques; elle s'obtient par voie de comparaison. Mais comment faut-il entendre cette comparaison? Suffirait-il d'additionner les dogmes des religions à nous connues, pour saisir dans leur total la notion exacte de la religion ?

L'étude des religions nous apprend qu'elles ne sont point coordonnées, mais qu'il y a des différences de degrés entre elles. Par conséquent la religion positive, qui occupe le degré le plus élevé de l'échelle, peut servir à faire reconnaître l'essence de la religion elle-même, elle peut nous donner *toute la religion*[1], comme s'exprime M. Ritschl. Schleiermacher n'avait pas été aussi affirmatif sur ce point. Il est vraiqu'il nomme le christianisme la religion des religions, mais dans ses Discours il donne à entendre que la religion chrétienne aussi n'empêche point la formation de religions supérieures à elle.

L'assertion que le christianisme renferme toute la religion entraîne pour notre théologien l'obligation de fournir les preuves qui lui assurent cette supériorité incontestée. Nous allons donc passer à l'examen de la religion chrétienne, en analyser les principaux éléments et nous rendre compte de leur groupement systématique.

Christianisme.

« La religion chrétienne est une croyance monothéiste d'une portée téléologique et dans laquelle tout est ramené à la ré-

[1] Cette remarque sur le rôle du christianisme dans la définition de l'idée de la religion pourrait donner à réfléchir sur l'ordre que nous suivons dans notre étude. Il semblerait peut-être plus rationnel et plus conforme à l'esprit de la théologie que nous traitons d'en ouvrir l'exposé par l'idée chrétienne, d'où se dégagerait ensuite tout naturellement l'essence de la religion en général. Il faut remarquer cependant que cette supériorité du christianisme ne ressort que de sa comparaison avec les religions inférieures et qu'une simple reproduction des données de l'Evangile ne serait point une notion scientifique et complète de l'idée chrétienne.

demption opérée par Jésus. » Cette formule de Schleiermacher réunit tous les éléments d'une bonne définition, mais c'est leur liaison, leurs rapports réciproques qui font l'objet de la critique de M. Ritschl. Ici, comme souvent, Schleiermacher s'est contenté de donner des aperçus, d'ouvrir des perspectives nouvelles, sans en faire bénéficier directement l'Eglise et la théologie chrétienne, témoin sa dogmatique où ce caractère téléologique du christianisme, qui se résume dans la notion du *royaume de Dieu*, est effacé. Et depuis Schleiermacher c'est l'erreur fondamentale des théologiens de droite comme de gauche de reléguer à l'arrière-plan la conception éthique du christianisme sous l'idée du *royaume*. La religion chrétienne est ainsi réduite à un monothéisme abstrait qui n'a d'autre norme que le fait religieux de la rédemption.

Cette idée du royaume de Dieu, si féconde pour la théologie, M. Ritschl s'en empare pour la transplanter au centre de la foi chrétienne. Grâce à elle, le christianisme est reconnu comme la religion la plus élevée et dans laquelle l'homme est délivré le plus entièrement des entraves naturelles. En effet, nous ne pouvons atteindre toute la mesure de la liberté qu'en dominant complètement la nature et tous les intérêts particuliers qu'elle met en jeu ; or, toutes les autres associations morales, la famille, le mariage, la société civile, la patrie présentent parfois des intérêts qui s'opposent à la réalisation d'un but moral supérieur. Ce ne sera donc que l'idéal moral le plus universel, c'est-à-dire l'association invisible du royaume de Dieu, embrassant toutes les autres communautés et échappant elle-même aux influences terrestres, qui nous assurera l'exercice d'une liberté parfaite.

Si, d'autre part, nous considérons que ce *royaume* est le but final de Dieu, notre activité qui tend à le réaliser est placée par là même dans une soumission absolue à Dieu. C'est donc ici le nœud mystérieux où la liberté morale de l'homme vient se confondre et s'identifier avec sa dépendance complète de Dieu, la synthèse féconde de la religion et de l'éthique.

Ce qui précède fait entrevoir que notre théologien n'entend point le *royaume de Dieu* au sens traditionnel. Dans l'acception de saint Augustin, il équivalait à l'Eglise catholique, prenant

ainsi un corps visible et formant opposition à l'Etat, comme à une puissance entachée de péché. Luther et Calvin en tiennent compte à peine ou ne l'interprètent que dans une signification eschatologique, conformément à l'enseignement apostolique postérieur à Jésus. Ils sont ainsi amenés à former une notion nouvelle, la notion purement religieuse du *règne du Christ*, sans pouvoir assigner de cette façon un rôle indépendant à l'Etat qu'ils déterminent encore d'une manière religieuse, en le chargeant par exemple de veiller à la saine prédication de la parole de Dieu. Avec M. Ritschl nous retournons à l'idée primitive du royaume dans la bouche de Jésus. Ce n'est pas l'Eglise ou la communauté chrétienne. Car l'Fglise est l'ensemble de ceux qui croient en Christ, en tant qu'ils *expriment* leur foi chrétienne dans la prière et dans le culte. Le royaume de Dieu est l'ensemble de ceux qui croient en Christ, en tant qu'ils *agissent*, sans distinction de sexe, de classe et de race, selon le principe de l'amour. Le professeur de Gœttingue définit le royaume de Dieu de la manière qui suit : C'est à la fois le bien suprême qui nous est révélé par Dieu en Christ, et l'idéal moral le plus élevé, à la réalisation duquel concourent tous ses membres en se conformant à la loi de l'amour.

Le moment téléologique de l'idée du royaume n'épuise pas la notion du christianisme ; pour que le mobile de l'amour devienne effectif et réel dans l'homme, il a besoin du principe de vie nouvelle qui est agissant au sein de la communauté. Or, le fait de la communauté chrétienne n'est expliqué que par son fondateur, en particulier par *l'œuvre rédemptrice* du Christ.

La rédemption est dans le christianisme l'expression spécifique du rapport de dépendance, c'est-à-dire du rapport religieux entre Dieu et les hommes ; et ce serait porter préjudice à sa qualité de religion si l'on se bornait à le déterminer par l'élément téléologique ou le but moral du royaume. Le christianisme, dans sa double fleur du royaume de Dieu et de la rédemption, est semblable, selon une belle image de M. Ritschl, non à un cercle qui n'a qu'un seul centre, mais à une ellipse qui a deux foyers. L'analogie se renforce et se complète en tant que ces deux idées centrales sont dans la corrélation la

plus étroite; car celle du royaume, comme de la communauté morale universelle, exige comme son pendant la notion spéciale de la rédemption, telle qu'elle est formulée par le christianisme, c'est à dire une rédemption toute spirituelle et intérieure, différant par là de l'idée correspondante de l'Ancien Testament, où le particularisme prédomine.

La rédemption, au sens le plus large, se poursuivant dans la justification et la régénération, a pour résultat la liberté religieuse du croyant, en d'autres termes, sa supériorité et sa domination sur le monde. La liberté en Dieu, qui maintient l'équilibre de notre âme dans les expériences fâcheuses du monde, est le but individuel de chaque chrétien, comme le royaume est le but commun de tous. Cette double détermination religieuse et morale de la vie chrétienne est inséparable, et en pratique le développement de l'une et de l'autre se fait simultanément. C'est ainsi que la vie du Christ lui-même est à la fois une œuvre de rédemption et une œuvre de fondation. Car c'est par le même moyen de la fidélité constante à sa vocation qu'il persévère dans l'union intime avec son Père et qu'il démontre d'une façon éclatante la haute vérité de sa législation nouvelle.

Ce n'est qu'en creusant ainsi jusqu'à la racine commune des deux branches du christianisme qu'on parvient à esquisser un système théologique, où il est tenu compte de son apparente contradiction, et à épargner à l'Eglise le spectacle trop fréquent dans l'histoire de la théologie d'écoles réagissant les unes contre les autres et s'égarant chacune dans les extrêmes. En effet, c'est l'antinomie signalée plus haut entre l'idée de la liberté et celle de la dépendance au sein du christianisme qui explique l'origine des partis dans l'Eglise protestante. Les uns, ne considérant le christianisme que comme le degré supérieur du développement moral, aboutissant à l'idéal humanitaire, montrent une grande réserve, pour ne pas dire aversion, à l'égard du dogme ; les autres, oubliant que la religion vise toujours notre position dans le monde et l'interprétant avant tout comme un rapport de l'homme avec Dieu, s'en tiennent trop exclusivement aux dogmes qui le décrivent, d'où il résulte un parti-

cularisme ecclésiastique, qui est directement opposé au but universel du royaume.

Résumons brièvement les observations faites jusqu'ici touchant la religion chaétienne. Nous la définirons de la manière suivante : C'est un monothéisme d'une spiritualité parfaite et d'un caractère absolument moral, dont les membres, grâce à l'œuvre rédemptrice du fondateur et à sa prédication du royaume, jouissent d'une entière liberté religieuse et contribuent par leurs actes à l'organisation morale de l'humanité, basée sur le principe de l'amour.

Il nous resterait à passer successivement en revue les diverses parties de la doctrine chrétienne. Pour ne pas excéder les limites assignées à notre rapport, nous devons nous borner à un examen tout sommaire de deux points principaux, la théorie du péché et celle de la rédemption.

Si nous portons d'abord notre attention sur l'idée que notre théologien se fait du péché, nous sommes frappés de cette observation que le péché, n'étant pas une expérience spéciale au christianisme, mais antérieure à lui et effective en dehors de sa sphère, ne fait pas partie de la révélation positive de Dieu. Il n'est pas objet de foi au même titre que la doctrine de Dieu et celle de la rédemption qui sont capitales pour notre salut. Il y a cependant une notion *chrétienne* du péché qui découle de la conception chrétienne du monde. A mesure que l'homme se pénètre de l'œuvre rédemptrice du Christ et du but élevé qu'il doit atteindre comme chrétien dans l'économie du royaume, il se crée aussi une autre image de la puissance du péché et de la grandeur de sa responsabilité. La notion du mal, au point de vue chrétien, dérive donc de sa comparaison avec l'idéal moral du christianisme. Il s'ensuit que c'est une tentative absolument vaine que celle de la dogmatique traditionnelle qui exige de la part de l'homme une vue claire de son impiété, une conscience nette de sa misère morale, avant qu'il puisse faire un pas dans la voie du bien. Au contraire, la haine toujours plus forte du mal résultera d'un amour toujours plus grand de Dieu. Une autre conséquence de ce point de vue, c'est de faire litière du dogme de la *justice originelle* qui placerait la norme morale au

commencement du développement et dispenserait de déterminer le péché d'après l'idéal révélé en Christ. Outre que ce dogme manque de fondement biblique, il aurait l'inconvénient de présenter l'apparition du Christ comme une irrégularité, motivée seulement par l'entrée toute fortuite du péché dans le monde. On peut lui reconnaître cependant un droit relatif, s'il sert à préjuger notre vraie destinée, en enseignant cette vérité que la justice n'est pas un élément étranger à la nature humaine, mais réalisable en nous.

La généralité du péché, qui est un fait, n'est point une nécessité métaphysique ou physique. M. Ritschl a fait dans son troisième volume de la *Doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation* (pag. 292) des remarques très concluantes contre la théorie du péché originel. Le temps dont nous disposons ne nous permet poiut de les reproduire ici. La conception de saint Augustin, qui, comme celle de Pélage, suffit pour établir que l'humanité entière participe au péché,mais qui n'aboutit jamais à une véritable solidarité, à une *communion* réelle des hommes dans le mal, est remplacée dans le système de M. Ritschl par l'idée d'un *royaume du mal.* Il s'est formé dans le cours des générations, en opposition au royaume de Dieu, un royaume des péchés, une puissance de séduction au mal, à laquelle nous contribuons tous par nos actes et qui, sans anéantir absolument notre liberté, nous rend incapables de bien faire.

On le voit, l'essentiel pour le théologien de Gœttingue, ce n'est pas d'élaborer des théories plus ou moins justes sur les origines cachées et lointaines du mal, mais de se former un jugement clair et précis sur le péché actuel, ses degrés et sa signification. La tendance éminement pratique de son enseignement éclate partout, et c'est précisément parce qu'il s'inspire des réalités de la vie chrétienne et des besoins de l'Eglise qu'il trouve les instances les plus fortes contre les doctrines de l'ancienne école.

L'observation que nous venons de faire peut s'appliquer aussi à sa théorie de la rédemption. Elle se caractérise par sa base uniquement religieuse et morale, par son éloignement

des spéculations métaphysiques et intradivines, par l'absence de toute considération juridique. L'œuvre rédemptrice ne vise pas à l'anéantissement du péché originel ni à la destruction de la puissance du péché dans l'individu. Elle a une signification plus générale et purement religieuse. La rédemption n'est autre chose que la rémission des péchés, le pardon. D'une manière positive, la rémission des péchés est désignée par l'expression paulinienne de la justification. Il faut entendre par là un rapport tout particulier, dans lequel Dieu ne tient plus compte des péchés de l'homme, mais se l'associe librement pour le faire participer à l'établissement de son règne sur la terre. Ce n'est pas que Dieu se fasse illusion sur l'état de péché et la culpabilité de la créature, mais il porte un jugement absolument libre qui ne dépend que de sa volonté et qui n'est provoqué par aucun mérite humain.

La doctrine évangélique de la justification diffère du tout au tout de la doctrine parallèle dans le catholicisme. Tandis que cette dernière veut enseigner comment, par un procédé mécanique, les pécheurs sont faits justes et capables d'accomplir des bonnes œuvres, la première ne proclame absolument rien concernant les œuvres et n'explique qu'une chose, comment le pécheur peut entrer en communauté avec Dieu. Nous ne voulons pas oublier de mentionner encore ce fait très important et fortement accentué par M. Ritschl, que la justification, la rémission des péchés, comme elle est le sceau de la nouvelle alliance, ne doit jamais être séparée de la communauté religieuse. Individuellement, le chrétien n'obtient le pardon que dans la communauté à laquelle il appartient et où il se l'approprie par la foi.

L'existence de la communauté chrétienne est indissolublement liée à la personne et à l'œuvre du Christ. Si ses membres possèdent le privilège de la rémission des péchés, s'ils sont réconciliés avec Dieu, ce n'est point par suite d'une simple déclaration, d'une promesse que Jésus leur aurait donnée en sa qualité de prophète, mais ce privilège leur est assuré, grâce à la vie et à la mort du Rédempteur, dans lesquelles il a fait preuve d'une communion complète et inaltérable avec Dieu.

Par sa charité, par sa fidélité à toute épreuve qui ne s'est pas démentie un seul instant et qui éclate le plus manifestement dans sa passion et sa mort, qui est comme le couronnement de sa vie, il a révélé aux siens la volonté d'amour du Père, il leur a ouvert un libre accès auprès de Dieu, en supprimant ce qui les éloignait de lui.

Le fruit de la réconcilation, c'est l'adoption, la filialité divine. Elle élève le chrétien dans une sphère supérieure, où il ne s'inspire plus des penchants naturels, où il n'est plus à la merci des circonstances et des événements accidentels, mais où, à l'exemple du Sauveur, il domine le monde par la patience et l'amour. Cette liberté religieuse est dans une connexion étroite avec la liberté morale qui, affranchissant le chrétien de la loi écrite, règle sa conduite par une norme immuable et purement intérieure, et c'est dans l'exercice de cette double liberté que l'homme éprouve la paix, la félicité.

Nous sommes maintenant en possession de la réponse qu'il faut donner à la question que nous nous posions à l'entrée de ce chapitre. Pourquoi, demandions-nous, la religion de Jésus est-elle l'expression la plus vraie et la plus parfaite de la religion elle-même? C'est, on vient de le voir, parce que le problème si ardu de la conciliation entre la liberté et la dépendance de l'homme reçoit la meilleure, la seule solution possible dans le christianisme. L'idée chrétienne de Dieu est donc la plus haute, la plus pure; elle seule nous garantit une existence indépendante, vraiment personnelle, un bonheur durable, non troublé par les traverses de la vie.

J'entends ce que beaucoup ne manqueront d'objecter à cette démonstration. Une appréciation pareille du christianisme n'est pas d'une nécessité générale; elle n'a de force probante que pour ceux qui se sont approprié l'expérience chrétienne. Ceci nous amène à la question si débattue et si grave de la méthode à suivre dans la théologie systématique.

(*A suivre.*) G. BALDENSPERGER.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ch. Lagrange. — Le christianisme et la méthode expérimentale [1].

M. Ch. Lagrange est, paraît-il, un savant de valeur, bien qu'il compte à peine trente-deux printemps. Dans le but d'utiliser les dons scientifiques de cet homme distingué, une place d'astronome adjoint à l'observatoire de Bruxelles a été créée pour lui.

Ajoutons que ce savant est doublé d'un chrétien et qu'il met en conséquence son savoir au service de sa foi. Or c'est là ce qui constitue le principal intérêt du traité que nous allons analyser.

M. Lagrange est un savant et sa science ne l'éloigne pas de l'Evangile ! Il n'y a donc pas incompatibilité préétablie entre la science et la religion chrétienne.

Mais que signifie le titre donné par M. Lagrange à son opuscule : *Le christianisme et la méthode expérimentale ?* qu'est-ce que l'auteur veut démontrer ? quelle est sa thèse, et comment la soutient-il ?

M. Lagrange estime que les apologètes du christianisme ont, jusqu'ici, fait fausse route, que leurs arguments, s'ils prouvent quelque chose, ne prouvent cependant pas grand'chose, qu'ils sont loin même de « convaincre d'erreur » les adversaires de la foi chrétienne.

[1] *Le christianisme et la méthode expérimentale*, par Ch. Lagrange, astronome adjoint à l'observatoire de Bruxelles. Précédé d'une lettre de M. Ernest Naville. Lausanne, Arthur Imer éditeur, 1883.

Quels sont ces arguments ? Ceux que nous connaissons tous depuis longtemps et que nous employons tous, les arguments de nature morale. Ainsi nous déduisons l'existence de Dieu du fait de « l'opposition qui existe entre la valeur morale des individus et le bonheur ou le malheur de leur condition. » Justice doit être rendue quelque part et quelque jour ; or qui dit justice dit aussi juge. La nature est également invoquée comme témoignant de l'existence de Dieu : « Une machine doit avoir un ouvrior. »

On recourt encore à l'argument tiré de « certains faits historiques qui ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'une force libre, » ou bien à « l'idée de l'infini en puissance, en bonté, en justice » que nous sommes censés posséder.

Mais tous aussi, nous le sentons, ces arguments n'entraînent pas la certitude ; on peut répondre à tous et toujours d'une manière plausible. Ce qui manque aux grands problémes qu'agitent les spiritualistes comme aussi les matérialistes, c'est une solution *scientifique rigoureuse*. « Qu'un homme vienne me dire : il n'y a pas de Dieu. Je lui demanderai de me le prouver et il ne le pourra pas. Qu'un homme me dise : il y a un Dieu. Je lui demanderai de me le prouver et il ne le pourra pas. » (Pag. 48.)

Toute cette partie est juste. La méthode communément employée pour démontrer Dieu, sa puissance, sa justice, sa sagesse, sa bonté, ne contraint pas l'athée ou le sceptique à se déclarer vaincu. Seulement une telle méthode existe-t-elle ? M. Lagrange le croit ; cette méthode, il l'a trouvée, c'est celle qu'il appelle *expérimentale*. Que le philosophe chrétien procède à la manière de l'astronome, du géologue, du physicien, du chimiste, qu'il se serve de ces deux instruments qui s'appellent l'*observation* et l'*expérience*.

Ce point de vue suppose évidemment que la vérité dans l'ordre religieux peut être démontrée par des procédés de l'ordre scientifique.

Ici, nous nous prenons à hésiter, presque à douter.

Mais point d'*a priori* toutefois ; voyons l'ouvrier à l'œuvre, après quoi seulement nous jugerons.

Vouloir démontrer l'existence de Dieu est un travail inutile. « Pourquoi nous attacherions-nous, écrit M. Lagrange, à chercher

l'existence d'un objet et non cet objet lui-même? » Il faut démontrer l'existence de Dieu en montrant le chemin qui conduit à lui, en le faisant connaître, en mettant l'âme en contact avec lui. Que je sente en moi la présence de Dieu et je croirai *scientifiquement* à sa présence et à son existence. Et pour arriver à ce résultat il suffit de *prier*. La prière rend Dieu sensible à notre cœur, elle met notre esprit en rapport avec celui de Dieu : « C'est une *vraie expérience scientifique* à tenter, ni plus ni moins. » Seulement pour que l'expérience réussisse, pour que la prière soit suivie d'effet, pour que Dieu nous y apparaisse, une préparation est nécessaire.

Ici, décidément, nous nous arrêtons. La prière, une expérience scientifique ! Une expérience, nous le voulons bien, mais scientifique ! Nous touchons ici du doigt l'erreur capitale de notre écrivain. Il n'y a pas, il n'y aura jamais assimilation possible entre les procédés des savants pour arriver à la certitude dans le monde matériel et les procédés à employer pour parvenir à la certitude dans le domaine religieux. Que Dieu se révèle dans la prière, cela est certain, mais cette révélation n'a rien de commun avec les résultats positifs obtenus par le physicien ou le chimiste. La prière est une expérience *sui generis*. L'homme qui prie fait abstraction de tout ce qui est terrestre, naturel, visible, palpable, matériel, il sort de la sphère du sensible pour se transporter dans la sphère de l'invisible, de l'immatériel, du surnaturel. Rien de plus objectif que l'expérimentation scientifique, rien de plus subjectif au contraire que l'acte de la prière. Les choses spirituelles en un mot ne se laissent découvrir que par des moyens spirituels, sans relation avec ceux que réclament MM. de l'académie des sciences. Ne confondons pas les domaines scientifique et religieux. La science a ses preuves à elle qui ne sont absolument pas celles de la religion. Le psychologue et le chimiste n'ont d'autre trait commun que celui d'être hommes, mais ils se comportent et doivent se comporter tout différemment dans leurs recherches : Dieu ne se présente pas à l'âme comme un précipité se présente à l'œil du chimiste. La connaissance de Dieu obtenue par la prière n'a rien de mathématique ni d'absolu : les découvertes du savant s'imposent à tout le monde, elles sont faites une fois pour toutes ; celles de l'homme qui prie n'ont de valeur que pour lui-même et chacun

est tenu de les faire pour son propre compte, s'il veut être certain de leur réalité.

Ceci bien entendu, j'adresse à M. Lagrange une seconde objection.

La prière est-elle réellement l'unique voie qui conduit à Dieu? J'en connais une autre, de même ordre, expérimentale aussi et tout aussi certaine. C'est celle que Jésus indiquait en ces termes : « Si quelqu'un veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra que ma doctrine est de Dieu. » La morale évangélique mise en pratique, essayée ou expérimentée, conduit à Dieu aussi sûrement que la prière.

Or, cette expérimentation-là est recommandée depuis près de dix-neuf siècles par tous les apologètes chrétiens, depuis les plus grands jusqu'aux plus petits, bien avant par conséquent l'apparition de la méthode expérimentale que préconisent les savants de nos jours.

M. Lagrange, malgré tout l'intérêt de sa brochure, ne saurait donc revendiquer la gloire d'avoir découvert une méthode nouvelle pour arriver à la connaissance de Dieu. Nous tous, prédicateurs évangéliques, si mince que soit notre bagage théologique, nous avons dit et répété sur tous les tons que, seule, l'expérience donne de Dieu et de Jésus-Christ une intelligence suffisante, que pour connaître Dieu et Jésus-Christ il faut s'asseoir à leur école.

M. Lagrange est un chrétien convaincu et qui puise dans sa conviction le courage de faire acte de témoin de Jésus-Christ. A ce titre nous l'honorons infiniment. Qu'il nous permette, toutefois, d'être étonné de quelques-unes de ses affirmations théologiques et même scientifiques. Parlant de la Bible, il nous dit : « Voici un livre aussi vieux que le monde. » M. Lagrange pense-t-il donc que l'Ancien Testament, car pourtant il ne saurait s'agir du Nouveau, date de l'origine de toutes choses? Encore à propos de la Bible notre auteur écrit ces lignes qui laissent supposer une théorie de l'inspiration plus que contraire aux faits : « Dieu, dans sa bonté, nous a légué, *en l'écrivant lui-même*, l'histoire merveilleuse de ses dispensations. » Ainsi, d'après M. Lagrange, c'est Dieu lui-même qui a écrit les livres de la Bible !

De la part d'un savant voici quelque chose de bien étrange.

M. Lagrange signale comme « preuve étonnante » de l' « origine divine » de la Bible « la concordance précise entre ses données sur la formation de l'univers et en particulier de la terre, la tendance finale des forces qui l'animent et les résultats de la science moderne relatifs aux mêmes objets. »

C'est cela. Tout est inspiré dans la Bible puisque c'est Dieu lui-même qui l'a écrite, tout est inspiré, même ce qui est absolument étranger à la révélation, même les faits de l'ordre scientifique, même la création de l'univers en six jours de vingt-quatre heures, même les récits les plus compromettants pour la révélation, s'il était avéré que de tels récits font partie intégrante de la révélation !

Mais n'insistons pas davantage. Si le point de vue théologique de M. Lagrange n'est pas le nôtre, ses vues chrétiennes sont bien les nôtres. Il fait bon rencontrer un sens chrétien si développé chez un savant, en même temps qu'une bonne volonté si manifeste mise au service de la vérité religieuse. Si, maintes fois, nous avons dû faire nos réserves en lisant *le Christianisme et la méthode expérimentale*, nous n'en sommes pas moins entièrement d'accord avec la thèse fondamentale de l'auteur : c'est par la voie de l'expérience qu'on arrive à connaître Dieu. E. B.

E. Chastel. — Le christianisme aux XVIe et XVIIe siècles[1].

L'époque de la Réforme est la portion de l'histoire moderne la plus riche en grands caractères, la plus féconde en incidents dramatiques et variés. Au debut du XVIe siècle, l'Eglise avait, comme on sait, beaucoup perdu de son crédit sur les fidèles. Partout le clergé était en butte aux traits acérés de la satire populaire qui censurait vivement les mœurs des prêtres et des moines, tournait en ridicule leur avarice et leur amour du bien-être.

[1] *Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, par Etienne Chastel, docteur ès lettres et en théologie, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Genève. Tom. IV : *Age moderne*. Première période : *Le christianisme aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris, G. Fischbacher, 1882. — 575 pages.

Toutefois le saint-siège ne se doutait guère de la gravité de la situation.

Sortie victorieuse de ses luttes contre les Hussites et de l'opposition qu'elle avait rencontrée dans les conciles de Constance et de Bâle, la papauté, sous l'influence de l'esprit sceptique produit en Italie par la renaissance des lettres, avait complètement perdu de vue les intérêts religieux dont la garde lui était confiée. Pie II, le dernier pontife animé de la foi du moyen âge, avait cherché à entraîner l'Europe occidentale à la délivrance de Constantinople conquise par les Turcs, mais personne ne répondant à ses pressants appels, son projet de croisade avait misérablement avorté. Ses successeurs n'eurent pas de si hautes visées. Les intérêts de la chrétienté, les choses de la religion les touchent peu. Mettant sans scrupule la puissance et les trésors de l'Eglise au service de leur ambition personnelle, ils emploient leur pouvoir viager à établir grandement leurs neveux ou leurs fils. Sixte IV, Alexandre VI cherchent à faire souche de maison souveraine. Jules II travaille à donner au saint-siège une importance politique capable d'inspirer le respect aux princes ses voisins. Il est en effet le créateur de l'Etat de l'Eglise et du pouvoir temporel des papes. Léon X, enfin, agit bien plus en chef de la famille des Médicis qu'en souverain pasteur du peuple chrétien. Tous ces pontifes sont des diplomates avisés et habiles, usant de leurs armes spirituelles dans un but tout mondain et empruntant aux princes de la péninsule italique leurs procédés de gouvernement. En revanche, ils sont aussi de fervents adorateurs de l'antiquité classique, de zélés protecteurs des lettres et des arts. Rome, devenue, sous leur influence, le centre et le rendez-vous de la société polie et cultivée de l'époque, semblait devoir, sous des formes nouvelles, conserver longtemps encore la direction intellectuelle du monde occidental.

Nous n'avons pas à raconter ici comment la protestation de Luther vint brusquement anéantir ces flatteuses illusions. Il suffit de rappeler que, en moins de quarante ans, la plus grande partie de l'Europe échappait à la domination du saint-siège. Déjà les pays scandinaves ont embrassé la foi nouvelle, l'Angleterre et l'Ecosse se sont séparées de Rome. Le protestantisme a reçu droit de cité dans l'Empire, il pénètre dans les Pays-Bas, en France,

en Hongrie, en Pologne. L'ennemi est partout et la hiérarchie catholique, frappée de stupeur par la soudaineté de l'attaque, n'a su lui opposer jusqu'ici que des résistances partielles et locales. Il est temps d'aviser et de concentrer ses forces pour faire face au péril. Le concile de Trente a condamné solennellement l'hérésie, affirmé de nouveau les droits du saint-siège et restauré la discipline ecclésiastique. Des ordres religieux, de récente création, parmi lesquels brille au premier rang la compagnie de Jésus, fournissent à la papauté, dans sa guerre aux protestants, d'habiles et zélés auxiliaires. Aux souverains pontifes sceptiques et mondains du commencement du siècle, ont succédé des hommes de mœurs sévères, dévoués sans partage aux intérêts de l'Eglise. Celle-ci a trouvé dans la personne de Philippe II un protecteur puissant qui met à son service les meilleures troupes de l'époque. Rome est donc armée pour le combat; elle prend à son tour l'offensive et se met en devoir de reconquérir le monde qui échappe à sa domination. Alors commencent les guerres de religion qui, pendant près d'un siècle, couvriront de sang et de ruines une grande partie de l'Europe.

Ce fut en France que la guerre commença, et pendant de longues années les destinées de la réforme se débattirent, comme en champ clos, sur les bords de la Seine ou de la Loire. Le triomphe des calvinistes dans le pays de Clovis eût entraîné la réformation des Pays-Bas, fortifié en Suisse le parti des novateurs et donné au protestantisme la prépondérance en Europe. Les contemporains ne s'y trompèrent pas et suivirent avec un vif intérêt, une attention soutenue, les péripéties de cette longue lutte entre les deux factions rivales qui se disputaient, en France, la possession du pouvoir. Tous les peuples y prirent part d'une manière plus ou moins directe; les huguenots en effet tiraient leurs troupes d'Angleterre ou d'Allemagne, tandis que les ligueurs appelaient à leur aide les armées espagnoles. Le conflit, on le sait, se termina par une transaction entres les deux parties. D'un côté, le catholicisme resta la religion officielle du royaume, et Henri IV dut acheter la couronne au prix d'une abjuration; de l'autre, l'édit de Nantes établit, pour un siècle, en France, le régime de la tolérance religieuse.

La paix confessionnelle à peine rétablie sur les bords de la Seine, les hostilités éclatent en Allemagne où les princes protestants prennent les armes pour résister à la fois aux empiétements de Rome et à l'ambition de la maison d'Autriche. Cette guerre de trente années se termine à son tour par un compromis rétablissant l'équilibre entre les Eglises rivales et leur assignant les limites qu'elles occupent encore aujourd'hui.

La paix de Westphalie ferme l'ère des guerres religieuses. A partir de cette époque les deux communions opposées remplacent la lutte à main armée par la controverse. Tandis que commence pour l'Eglise luthérienne l'âge de la scolastique protestante, l'école calviniste de Saumur produit des écrivains et des prédicateurs distingués. Dans le camp opposé, le clergé gallican, servi par l'éloquence d'un Bossuet et d'un Bourdaloue, le talent d'un Fléchier et d'un Massillon, l'ardente charité d'un saint Vincent de Paul, brille pendant quelques années d'un éclat incomparable. Mais bientôt la révocation de l'édit de Nantes, la destruction de Port-royal, les persécutions exercées contre le jansénisme vinrent réduire au silence tous les penseurs originaux ou indépendants, et la dévotion étroite et formaliste imposée aux Français par le despotisme du grand roi prépara peu à peu le terrain au scepticisme et à la licence de mœurs du règne suivant.

Tels sont les événements dont M. Chastel nous présente le récit. Le savant professeur genevois nous donne sur l'histoire du calvinisme beaucoup de renseignements peu connus et puisés aux meilleures sources ; ses jugements sur le réformateur de Noyon nous paraissent marqués au coin d'une équité parfaite. Son livre recevra du public, nous n'en doutons point, l'accueil empressé auquel il a droit. A. H.-M.

Kundig. — Expériences faites au lit des malades et des mourants [1].

C'est avec une vraie satisfaction que nous annonçons une nouvelle édition de cette excellente « contribution à la théologie pra-

[1] *Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette.* Ein Beitrag zur praktischen Theologie, von Eucharius Kündig, † Pfarrer von St. Leonhard in

tique. » Nous n'avons pas à faire connaître un ouvrage qui, soit dans l'original allemand, soit dans la traduction publiée en notre langue sous le titre *Les maladies et la mort*, a fait depuis longtemps ses preuves et valu à son auteur la profonde reconnaissance de nombreux collègues de tout âge.

Cette cinquième édition est due aux soins pieux de M. Anstein, chapelain de l'hôpital de Bâle. Elle ne diffère des précédentes que par le retranchement de quelques digressions et par l'adjonction, sous forme de notes au bas de la page, d'un certain nombre de réflexions suggérées à l'éditeur par une longue et fidèle pratique de la cure d'âmes auprès des malades. Ces additions sont conçues dans le même esprit de piété et de sagesse que le texte qu'elles sont destinées à compléter et parfois à entourer de certaines réserves.

En fait de réserves, M. Anstein estime que l'auteur va trop loin en déconseillant expressément au pasteur de *lire* à ses patients des versets de cantique. Ailleurs il met en garde contre les écueils de la physiognomonie. « Ce qu'on peut lire sur le visage d'un malade, c'est l'état où il se trouve actuellement, mais non son caractère, le fond même de ses dispositions. » — « Fait-on bien, lisons-nous dans une autre note, d'employer auprès de chrétiens *croyants* cette expression devenue courante : « Marcher par la vallée de » l'ombre de la mort, » qui était parfaitement à sa place étant donnée l'eschatologie de l'Ancien Testament? Celui qui croit *a* la vie éternelle. »

On trouvera à la pag. 98 de fines réflexions et d'excellents conseils sur l'ambition que doit avoir le pasteur, spécialement celui de ville, d'être non seulement un « pasteur des dames, » ce qui est relativement facile, mais un « pasteur pour les hommes, » *ein rechter Mænnerpfarrer*, ce qui est plus malaisé.

Citons encore la remarque (pag. 180) sur les graves inconvénients que présente, au point de vue de la cure d'âmes, le moderne abus de la morphine, et (pag. 305) des réflexions fort sensées sur un autre phénomène de notre temps, je veux dire l'idée qui tend

Basel. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von Rudolf Anstein, Pfarrer am Spital zu Basel. — Basel 1883, Verlag von Felix Schneider. (Adolf Geering.) VIII und 337 Seiten.

à se répandre dans certains milieux, que recourir au médecin et à la médecine est un manque de foi. « Certes, dit avec raison M. Anstein, même en usant avec soumission et reconnaissance envers Dieu des conseils d'un médecin intelligent, il reste encore bien assez de besogne pour la foi ! » Peut-être ce sujet eût-il mérité quelques développements de plus. Nous dirons même que dans un ouvrage publié à Bâle, où cette idée compte, dit-on, de nombreux et fervents adhérents, nous nous attendions à voir la question traitée plus à fond qu'elle ne pouvait l'être dans une note d'une demi-page.

Quoi qu'il en soit, nous ne doutons pas que cette nouvelle édition ne trouve le même accueil empressé que ses devancières, et que l'ouvrage ainsi rajeuni ne soit directement et indirectement en bénédiction à bien des âmes.

F. Lenormant. — La Genèse [1].

Ce volume est le premier d'une série qui comprendra tous les livres du Pentateuque. Ce n'est pas d'un commentaire qu'il s'agit, mais d'une *traduction*. Encore la iraduction comme telle n'est-elle pas le but principal de l'auteur. Elle n'est qu'un moyen, celui qui lui a paru le meilleur pour mettre le grand public au fait des résultats acquis par la critique indépendante en ce qui concerne la composition du Pentateuque.

Dans ce but, il donne dans une première partie, pag. 1-160, la traduction du *texte biblique de la Genèse dans son état actuel*, avec la division traditionnelle en chapitres, en ayant soin de « distinguer par l'emploi d'un caractère typographique différent les morceaux où la critique reconnaît la provenance de l'une et de l'autre source. » Puis, dans la seconde moitié du volume, pag. 161-361, il entreprend de « compléter la démonstration en *décomposant* le texte entre ses *éléments constitutifs*. » Il en extrait ce qui provient

[1] *La Genèse, traduction d'après l'hébreu*, avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs dont s'est servi le dernier rédacteur. Paris, Maisonneuve et Cie, 1883. XVI et 364 pag.

de l'un et de l'autre document primitif, en le dégageant de toute combinaison étrangère et en le présentant traduit dans sa suite; d'abord, pag. 161-291, le document *jéhoviste*, divisé en quarante-cinq sections; puis, pag. 293-361, le document *élohiste*, divisé en onze sections correspondant aux *thôledôth* ou « généalogies[1]. »

M. Lenormant nous apprend dans la préface que son livre est écrit en vue du public français et catholique. Convaincu que la thèse de l'unité de composition des livres du Pentateuque est impossible à maintenir, mais sachant d'autre part que cette conviction va à l'encontre de l'opinion encore universellement admise par les docteurs catholiques, le savant et pieux membre de l'Institut veut faire ce qui dépend de lui pour mettre fin à l'ignorance et aux préjugés de la France catholique à l'endroit des résultats positifs de tout un siècle d'études de critique. Fort de l'opinion « des écrivains les plus autorisés de l'école protestante orthodoxe en Allemagne et en Angleterre, défenseurs de la révélation et de l'inspiration des Ecritures non moins résolus que les catholiques » (pag. II), il répète ce qu'il disait déjà, il y a deux ans, dans la préface de ses *Origines de l'histoire*, c'est que « prise en elle-même, réduite à ses termes essentiels et dégagée des conséquences qu'on y a trop souvent rattachées, mais qui n'en découlent pas nécessairement, la *théorie documentaire*, comme on l'a appelée, n'a rien en soi qui ne puisse être accepté par l'orthodoxie la plus scrupuleuse. » (Pag. XV sq.) D'autant plus, a-t-il soin de remarquer, que l'opinion traditionnelle de l'unité de composition « n'est pas définie dogmatiquement et ne le sera jamais, car elle sort des matières qui peuvent être de dogme. »

Il est vrai que, tout en s'appropriant les résultats de la critique sur la composition du Pentateuque, tout en allant même jusqu'à accepter « comme extrêmement probable » l'opinion de la nouvelle école, (Reuss, Graf, etc.), sur l'âge *relatif* des divers documents (pag. XIV), il persiste à faire toutes ses réserves sur la question de la *date* qu'il faut assigner à la composition des écrits originaires et à leur combinaison finale en un seul livre. Pareillement sur la

[1] Onze, au lieu de dix, parce qu'avant Gen. XII, 4 M. Lenormant croit devoir « restituer » l'intitulé : « Ceci est *Les généalogies d'Abraham*, » qui n'existe pas dans le texte actuel. (Pag. 313.)

question d'*auteur*, en d'autres termes sur la *mosaïcité*, M. Lenormant observe une excessive réserve. Même en dehors de toute préoccupation religieuse, affirme-t-il, la question de date lui paraît encore en suspens. Parmi les systèmes proposés il « n'en voit, pour sa part, pas encore un seul qui présente des caractères de démonstration suffisamment décisifs pour... ruiner définitivement une tradition assez antique pour que la critique indépendante lui doive au moins d'en tenir grand compte. »

Nous avouons ne pas comprendre et serions désireux de savoir comment peuvent se concilier dans l'esprit de M. Lenormant, d'une part, la conviction du critique qui voit dans le Pentateuque le résultat de la « combinaison harmonique » par un dernier rédacteur de quatre livres « composés à des époques diverses, » et de l'autre, l'opinion, pour ne pas dire la croyance, que l'antique tradition relative à la date de la composition du Pentateuque n'est pas « ruinée définitivement. » A moins toutefois que, par la tradition « assez antique pour que la critique indépendante lui doive au moins d'en tenir grand compte, » l'éminent archéologue entende, non pas celle qui attribue le Pentateuque à Moïse, mais celle qui fait d'Esdras l'*instaurator Pentateuchi*. Ce qui pourrait le faire supposer c'est cette phrase tirée de la préface des *Origines de l'histoire* par laquelle M. Lenormant termine celle du présent volume : « Je ne crois pas qu'on puisse y arriver (dans cette question de date) à une solution définitive avant d'avoir fait entrer en ligne de compte plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici les éléments nouveaux que les études égyptologiques et assyriologiques apportent au problème. » J'en demande pardon à l'illustre savant catholique, mais ceci ressemble à s'y méprendre à un renvoi aux calendes grecques.

Quoi qu'il en soit de ce point nébuleux, l'ouvrage de M. Lenormant est des plus méritoires. La démonstration qu'il a essayé d'apporter en mettant le public à même de juger sur les pièces la question de la composition de la Genèse et de s'y faire une opinion directe, cette démonstration n'est pas nécessaire seulement à l'égard du public catholique. Plus d'un protestant qui éprouve une défiance instinctive pour les travaux critiques de ses coreligionnaires, en acceptera peut-être plus volontiers les résultats par

l'intermédiaire d'un pieux catholique qui ne les a lui-même pas acceptés sans peine, mais a dû, c'est lui qui le déclare, finir par se rendre à leur évidence. Nous ne serions même pas étonné que M. Lenormant rencontrât plus d'intelligence pour son œuvre, et un public moins ingrat, parmi les lecteurs protestants, pour lesquels il n'a pas travaillé, qu'auprès de ses frères de la communion romaine, à qui il songeait spécialement en la composant. Il est en tout cas fort heureux que nous possédions un ouvrage de ce genre en langue française, non seulement dans l'intérêt du « grand public, » il est douteux que ce volume et ceux qui le suivront pénètrent fort avant dans ce public-là, mais surtout à l'usage de ceux qui, sans être hébraïsants de profession, désireraient étudier de plus près la question et « arriver à une vue d'ensemble » sur les résultats de l'analyse de détail.

Sur certains points, il est vrai, la distinction des éléments constitutifs du texte, telle que l'établit M. Lenormant, ainsi que la restitution des livres primitifs, telle qu'il la présente, n'est pas tout à fait au niveau de l'état actuel de la critique. Il fait la part du *second élohiste* trop petite et assigne au dernier rédacteur un rôle trop machinal. Et puis, pourquoi augmenter encore la confusion qui ne règne déjà que trop dans ce domaine, en appliquant au document *jéhoviste* le titre de *Livre des origines* qu'Ewald et, après lui, M. Kuenen ont donné au ci-devant *premier élohiste?* (Pag. 161, en tête de l'Essai de restitution, tandis qu'à la pag. XI l'auteur se déclare disposé à souscrire à la désignation suggérée par M. Reuss, celle d'*Histoire sainte*.) C'était déjà bien assez que M. Maurice Vernes, dans l'article *Genèse* de l'Encyclopédie des sciences religieuses (tom. V, 468), reproduit dans ses *Mélanges de critique religieuse* (Paris 1881), imaginât de prêter au « premier » élohiste le nom de narrateur *théocratique*, que M. Schrader avait inventé pour le « second. »

Notons enfin que M. Lenormant se fait illusion quand il se figure (pag. IV) être le premier qui ait songé à reconstituer les documents primitifs et à les présenter traduits dans leur suite, dégagés de toute combinaison étrangère. « L'idée en est pourtant bien simple, dit-il, mais on ne l'a pas encore eue. » A notre connaissance, deux critiques pour le moins l'ont eue, il y a de cela

vingt ans, savoir M. Böhmer, *Das erste Buch der Thora* (traduction des trois écrits originaires et des adjonctions du rédacteur), Halle 1862, et M. Schrader dans l'appendice à ses *Studien zur Kritik und Erklærung der biblischen Urgeschichte*, Gen. I-XI, Zürich 1863. On peut même dire que cette idée a déjà trouvé son expression, bien imparfaite il est vrai, dans les *Urkunden des ersten Buches von Moses in ihrer Urgestalt*, de Karl David Ilgen, Halle 1798. L'idée est bien simple, en effet ; peut-être l'est-elle trop. Si d'autres, qui sans doute l'ont eue aussi, n'y ont pas donné suite, cela pourrait bien venir de ce qu'ils ne considèrent pas le diascévaste ou rédacteur comme un simple compilateur et de ce qu'ils nourrissent quelques doutes sur la possibilité de faire le départ des éléments de provenance diverse d'une manière aussi mécanique.

Le livre de M. Lenormant n'en est pas moins propre à remplir son but et à rendre d'excellents services. La traduction elle-même présente les qualités qu'on est en droit d'attendre d'un philologue consciencieux, doublé d'un écrivain qui a le tact littéraire. Peut-être la préoccupation critique, je veux dire l'attention vouée au style propre à chacune des sources, se trahit-elle un peu trop dans certains passages, et la version en devient-elle littérale à l'excès. Veut-on une preuve de la conscience philologique du traducteur ? La voici : contrairement à l'autorité de la Vulgate et de l'exégèse ecclésiastique, il rend comme suit le fameux texte de Gen. III, 15 : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race ; celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon. » Le mot *celle-ci* est accompagné d'une note ainsi conçue : « La race de la femme et non la femme elle-même ; le genre du pronom dans l'hébreu ne laisse aucun doute à cet égard, et les Septante ne s'y sont pas trompés. »

Citons pour terminer une autre note qui ne manque pas d'intérêt, mais dont nous ne sommes pas à même de contrôler l'exactitude. Il s'agit de la fin du vers. 29 du chap. XI : Le nom de la femme de Nakhôr était Milkâh, fille de Hârân, *père de Milkâh et père de Yiskâh*. « Nous avons ici, dit la note, certainement une glose marginale passée dans le texte, et cela avec une double variante, d'où résulte d'une manière positive que ces généalogies

ont été revisées au temps de la captivité sur des généalogies parallèles existant chez les Babyloniens et conçues en caractères cunéiformes. En effet, le nom de *Yiskâh*, qui est demeuré jusqu'à ce jour une *crux interpretum*, n'est pas autre chose que la seconde lecture dont serait susceptible, en vertu de la polyphonie du signe initial, l'orthographe la plus simple et la plus naturelle du nom de *Milkâh* dans le système de l'écriture cunéiforme. » Nous nous permettrons, jusqu'à plus ample informé, d'accompagner d'un point d'interrogation ces « généalogies parallèles existant chez les Babyloniens. » H. V.

REVUES

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Directeur : M. B. Stade.

Seconde livraison 1883.

Kamphausen : Nouvel essai de chronologie des rois d'Israël. — *Bacher :* De l'emploi par Abou'l Walîd de la version du Cantique des cantiques de Saadia, avec quelques remarques sur l'édition de cette version par M. Merx (Heidelberg 1882). — *Prätorius :* De l'influence de l'accent sur la vocalisation après des gutturales. — *Vollers :* Le Dodécaprophèton des alexandrins. — *Adler :* Supplément à l'article sur le jour des propitiations. (1re livraison, pag. 184.) — Notes géographiques, archéologiques, linguistiques sur divers passages de l'Ancien Testament, tirées de lettres adressées à M. Riehm par le consul *Wetzstein.* — Rectifications par *G. Hoffmann.* (Cp. 1re livr. pag. 107.) — Quatre lettres de feu *Franz Dietrich* sur la prononciation du tétragramme, communiquées par Franz Delitzsch. — *Budde :* Une ancienne élégie hébraïque. (Jér. XXXVIII, 14 et suiv.) — *Ed. Meyer :* Suppléments à l'article publié dans le 1er vol. pag. 117 et suiv. (Etude critique des récits sur la conquête de Canaan.)

Theologische Studien aus Würtemberg.

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Troisième livraison 1883.

Föhr : L'anthropomorphisme. Etude de psychologie et de théorie de la connaissance (fin). — *Schneider :* Une angélophanie à l'époque de la Réformation. — *A. Zahn :* Les jugements de Calvin sur Luther. Contribution d'un pasteur de l'Eglise réformée d'Allemagne à la fête du 400e anniversaire de la naissance de Luther. — *Schneider :* L'inspection des églises dans le Wurtemberg avant l'Intérim. — *Le même :* L'inspection pendant l'Intérim.

DE LA

PRÉEXISTENCE PERSONNELLE ET CONSCIENTE

DU FILS DE DIEU[1]

Nos lecteurs n'ont peut-être pas tous oublié qu'il a paru ici même, il y a quelques années (1874, pag. 161-245), une étude sur le problème christologique. Ce premier coup de cloche, s'il ne passa pas entièrement inaperçu, ne rencontra cependant pas d'écho. Aujourd'hui qu'on revient à la charge avec une insistance nouvelle, il pourrait être utile de rappeler jusqu'où notre collaborateur avait poussé son examen et où le nouveau venu le reprend. C'est une pure affaire de mise *au point* qui sera, nous l'espérons, vue avec quelque indulgence par ceux qui ne sont pas tout à fait orientés dans ces débats dont l'importance n'échappera à personne.

Il ne peut être question d'analyser ici le travail de notre collaborateur qui a été publié à part[2]. Nous devons reproduire cependant quelques passages de Rothe, cités par M. Astié. En voici un qui porte sur la légitimité de revoir toute la doctrine traditionnelle du point de vue de la foi protestante. « Les nombreux dogmes, dit-il, qui n'ont pas été retravaillés au point de vue fondamental de l'Eglise évangélique doivent paraître suspects *a priori*, car il est contre nature que dans le sein d'une Eglise spéciale on ait sans autre transporté les doctrines d'une

[1] *La Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, fragment de christologie expérimentale par P. Lobstein, professeur agrégé à la faculté de théologie de Strasbourg. Paris, librairie Fischbacher. 1883.

[2] Voy. *Théologie allemande contemporaine*, par J.-F. Astié. 1875.

confession différente. Tout ce qui a passé du catholicisme dans le protestantisme sans modification aucune est donc sujet à révision. Ces dogmes peuvent avoir été inspirés par un sentiment religieux tout à fait étranger à l'Eglise évangélique. Et puis, les méthodes scientifiques qui servirent à les formuler comme elles ont vieilli !... Les réformateurs n'auraient pas dû se borner à revoir tout ce qui concernait le côté subjectif de la foi ; la critique aurait également dû porter sur l'objet de la foi, sur l'image traditionnelle de Christ. Ils se bornèrent à mettre Christ sur le premier plan, ce qui était sans doute déjà beaucoup, mais ils nous ont laissé à faire la partie la plus difficile du travail.

» Ce sont justement ces dogmes non révisés au point de vue protestant, qui tiennent hors de l'Eglise bon nombre de nos contemporains. Il s'agit de revoir le procès que les conciles de Nicée et de Chalcédoine se sont trop hâtés de proclamer définitivement jugé. Refuser de toucher du doigt à ces décisions tandis qu'on s'occupe à satiété d'autres doctrines, c'est couler le moucheron et avaler le chameau, et rendre, à juste titre, la théologie méprisable aux yeux des gens du dehors. »

Rothe qui a vu poindre la réaction orthodoxe en Allemagne a énergiquement protesté contre les chimériques prétentions des meneurs. « Le danger du jour, dit-il, n'est plus l'engouement contre, mais pour les doctrines orthodoxes. Et toutefois, plus que jamais, la simple délicatesse de conscience de l'honnête homme réclame impérieusement dans ce domaine une révision sévère, impartiale. A quoi aboutira à la longue la fière assurance avec laquelle on déclare depuis longtemps réfutées toutes les objections que ce XVIIIe siècle allemand si mal famé (les futurs siècles de foi seront plus équitables à son endroit), a déjà proclamées sur les toits contre les principaux dogmes, et cela d'une manière pleinement irréfutable, même aux yeux d'un grand nombre de chrétiens éclairés croyant en Jésus-Christ ? Bien loin de servir la cause évangélique ces allures hautaines n'aboutiront qu'à la décrier aux yeux de tous les hommes sérieux et réfléchis, honnêtes et consciencieux. Il est une chose que l'homme bien disposé en faveur du christia-

nisme doit répudier avant tout, la peur, — ce n'est pas, en effet, la foi qui a peur, mais la seule incrédulité, — la peur de la vérité et de la critique. Que nul ne s'inquiète ! Une critique portant sur les dogmes ne saurait atteindre ni Christ lui-même, ni notre foi, ni notre piété évangélique. Ne savez-vous pas, — et ce trait pourra contribuer à mettre le fait dans tout son jour, — quel long chemin il y a de notre foi en Christ, de notre piété chrétienne aux dogmes de l'Eglise? D'après les enseignements exprès de notre Eglise, les dogmes ne sont pas la Parole de Dieu, mais une œuvre humaine, le fruit des travaux des savants. Ils ne peuvent marcher de pair avec l'Ecriture, mais la science, elle, peut être mise avec eux sur le pied d'égalité, et la science ancienne doit être pleine de respect pour la science moderne. »

Après avoir insisté sur la nécessité de reviser toute la dogmatique, qu'il présente comme un devoir impérieux, Rothe montre que, par suite de sa richesse même, le dogme christologique ne pouvait du premier coup être présenté sous sa forme définitive, adéquate. « Qui donc aurait pu comprendre le Sauveur dans sa plénitude et d'une manière parfaitement adéquate? Il fallait le concours de plusieurs hommes le comprenant chacun à sa manière, c'est-à-dire d'une façon relative, approximative. C'est tellement vrai que les douze ne suffisant pas à la tâche, Jésus doit leur adjoindre saint Paul qu'il inspire comme les autres. On le reconnaîtra sans peine, dès qu'une conception aspirerait à prévaloir à l'exclusion de toutes les autres, elle deviendrait une erreur positive. Ce n'est donc que la résultante se dégageant de toutes ces conceptions relatives qui peut nous donner une notion parfaitement exacte du Sauveur. »

Pour mieux légitimer le droit de réviser la christologie traditionnelle, Rothe soulève avec sa hardiesse et sa rondeur ordinaires la question suivante, concernant les documents évangéliques : « N'y a-t-il, au moins, aucune inexactitude dans tout ce qui nous est dit sur la personne et sur l'œuvre du Sauveur? Encore ici nous demandons à être bien compris. Il ne s'agit pas de savoir si, en faisant un usage scientifique de l'ensemble du Nouveau Testament, nous pouvons arriver à une notion par-

faitement exacte de la personne et de l'œuvre du Sauveur. Ce point-là n'est pas en question. Mais pour peu qu'on veuille y réfléchir, on reconnaîtra qu'il ne peut être déclaré *a priori* qu'aucune erreur ne s'est glissée dans les renseignements des auteurs parlant sur sa personne et sur son œuvre. Qui ne sait que la christologie des synoptiques diffère de celle du quatrième évangile, sans qu'elles se contredisent ou s'excluent? Celle de saint Paul, qui diffère des deux autres, paraît même se modifier d'une épître à l'autre. Toutes ces christologies seraient-elles donc exactes de tout point, ou bien une seule d'entre elles aurait-elle droit à ce privilège? Il n'y aurait qu'un seul cas dans lequel il serait permis d'affirmer qu'elles peuvent être toutes parfaitement exactes, si elles étaient les phases diverses d'une même conception, allant sans cesse en se développant et en se complétant. Mais qui donc se chargerait d'établir qu'il en est bien réellement ainsi? L'apologiste de l'ancienne théologie a beau être angoissé à la pensée qu'il puisse se trouver dans le Nouveau Testament des idées christologiques demandant rectification; le fidèle naïf et simple, dont l'esprit n'a pas été gâté par les théories des savants, est à l'abri de ces terreurs. Il sent à merveille que si on pouvait arriver à une conception parfaitement exacte du Sauveur, autrement qu'en pénétrant peu à peu et d'une manière toujours constante en sa communion, il ne serait nullement le grand, le saint personnage sur lequel les yeux de la foi se portent, et qui vit dans son cœur enflammé d'amour pour lui. Les apôtres eux-mêmes ont eu le sentiment que la tâche de comprendre leur Sauveur était au-dessus de leurs forces. (Jean I, 14; 1 Jean I, 1, 2; 1 Cor. II, 7-13; Eph. III, 18, 19.) Le fait d'avoir reçu des inspirations et d'avoir été conduits en toute vérité par le Saint-Esprit ne les a pas mis en position de surmonter cette difficulté. La circonstance que les inspirations n'ont pas été accordées à un seul, mais à plusieurs, place la question dans tout son jour. Il est évident qu'une multiplicité d'auteurs inspirés deviendrait un luxe inexplicable dès l'instant où celui qui le serait obtiendrait par cela même une conception parfaitement adéquate de la manifestation divine. De plus, comment expliquer dans cette

hypothèse les diverses conceptions de la manifestation divine chez Pierre, chez Jacques, chez Jean et chez Paul ?

La cause du fait éclate ici dans tout son jour ; la manifestation divine ne pouvant être comprise d'une manière parfaitement adéquate par aucun homme isolé, par suite des imperfections inhérentes à l'individualité d'un chacun, Dieu appelle plusieurs organes à la même tâche et leur partage ses inspirations, pour qu'en se complétant les uns les autres ils arrivent à nous donner ensemble une conception exacte. Il va sans dire que ces conceptions diverses ne se complètent pas au moyen d'une simple juxta-position extérieure et mécanique. Il faut qu'il y ait pénétration réciproque et modification pour arriver à une résultante qui dépasse chaque conception.

S'inspirant de cette pensée de Rothe, M. Astié, pour initier les lecteurs français à la question, se borne à poser le problème en donnant une exposition historico-critique des diverses solutions qui en ont été proposées en Allemagne. Il est ainsi conduit à donner comme une philosophie des nombreuses *Vies de Jésus* que l'époque contemporaine a vues paraître.

« Il est un fait qui s'impose. De toutes parts on éprouve le besoin de s'éloigner des antiques formules de Chalcédoine pour tenir compte des nécessités nouvelles.... Quant à ce qui nous concerne, nous n'estimons pas nous montrer irrrévérencieux à l'égard de la tradition, ni nous rendre coupable de flatterie envers nos contemporains en affirmant que les théologiens d'aujourd'hui sont beaucoup mieux placés pour arriver à la vérité sur cet article que les pères de Chalcédoine. Les progrès incontestables accomplis dans la connaissance de l'essence du christianisme doivent entraîner un progrès correspondant dans la manière de concevoir la personne de son fondateur, puisqu'il est généralement admis que le christianisme c'est Christ. »

Toutefois il importe de remarquer que la divinité de Christ n'est nullement mise en cause par la plupart des théologiens qui travaillent à s'en mieux rendre compte. Sans doute les hommes habitués aux anciennes formules, qu'ils identifient avec le fait même, ne manqueront pas de s'écrier qu'en expliquant ainsi la divinité on la détruit. Mais rien de plus aisé que

de rétorquer l'argument en disant que les théories anciennes ne savent pas faire de place à l'humanité, que toute l'ancienne dogmatique souffre d'un docétisme plus ou moius conscient. « En enlevant au Fils de Dieu sa divinité, dit Beyschlag, on renverserait les bases de notre foi et de notre Eglise. Du moment où Christ cesserait, comme le veulent Strauss et Renan, d'être le vrai trait d'union entre le ciel et la terre, entre la divinité et l'humanité, celui en qui Dieu a pris plaisir à faire habiter sa plénitude, celui qui, n'ayant point connu le péché, a été fait péché pour nous, afin que nous fussions justifiés devant Dieu par son moyen, alors on pourrait, à d'autres égards, chanter autant qu'on voudrait les louanges du christianisme et lui laisser encore un couchant aussi brillant qu'on voudrait au ciel de l'humanité, son soleil serait éteint, son cœur serait brisé, le monde supérieur dont Jésus a été le témoin, l'exposant et le médiateur, ne serait plus qu'un tissu de fables. » (Pag. 23.) Weizsæcker et Rothe ne sont pas moins positifs. Ce dernier docteur déclare expressément que la plénitude de la divinité a habité en Christ.

« Aujourd'hui, amis et adversaires s'accordent sur un point : l'absolue nécessité de prendre au sérieux l'humanité de Christ dans toute l'étendue du terme. On est sûr de partir d'un axiome admis par tous en disant que la spéculation christologique qui prend nécessairement pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les évangiles nous disent de l'humanité de Jésus. »

M. Astié montre que l'idée d'une incarnation successive du Logos dans l'homme Jésus se trouve pleinement d'accord avec la christologie réformée, qu'on a complètement oubliée pour lui substituer celle du luthéranisme fortement entachée de docétisme. Il signale enfin un fait réjouissant qui, selon lui, permet de bien augurer des controverses actuelles. « On est tout heureux, dit-il, de voir qu'en replaçant la question sur le terrain historique, empirique, amis et adversaires sont revenus, sans s'en douter, aux traditions apostoliques les plus authentiques. S'il est un fait bien manifeste, quoique trop longtemps

oublié, c'est que les écrivains du Nouveau Testament s'accordent pour prendre le problème, non par en haut, mais par en bas. Ils partent tous de leurs expériences personnelles ; ils s'appuient sur les effets salutaires qu'ils ont éprouvés au contact de la riche personnalité du Sauveur. L'accord remarquable qui règne à cet égard entre les apôtres suffirait à lui seul pour montrer que l'esprit qui animait les disciples de Jésus était étranger à cette haute métaphysique dans laquelle se complaisaient les pères grecs, en vrais fils de Platon et d'Aristote. Saint Paul, qui n'avait pas vu Jésus des yeux du corps, prend cependant un fait historique pour point de départ de sa christologie ; la *résurrection* de Jésus par laquelle il *a été pleinement déclaré Fils de Dieu* en puissance. (Rom. I, 4.) L'apôtre saint Jean, auquel on prête volontiers des préoccupations spéculatives, est très explicite à cet égard. Il éprouve le besoin d'insister sur ce qu'il a vu, touché, *entendu*, et cela non par l'esprit, mais au moyen des organes des sens : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos propres yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos propres mains ont touché de la parole de vie... cela, dis-je, que nous avons vu et ouï, nous vous l'annonçons. »

Le point de départ historique est donc favorable aux représentants des idées nouvelles. Bien loin de partir du docétisme, le théologien biblique le repousse comme une dangereuse hérésie et cela par la bouche des auteurs mêmes qu'on doit considérer comme les moins suspects. « Saint Jean dénonce comme antéchrist non pas le penseur qui mettra en doute quelque thèse sur le Logos, mais bien celui qui contestera la réelle humanité de Christ, tant le fait concret, historique dont il a été témoin lui paraît capital : « Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair est de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse point que Jésus-Christ est venu en chair n'est point de Dieu ; or, tel est l'esprit de l'antéchrist. » (1 Jean IV, 2.)

Et cependant les anciennes formules n'en ont pas moins des défenseurs très ingénieux qui prétendent les respecter, tout en faisant droit aux exigences du moment. C'est des kénosistes qu'il s'agit. Après avoir indiqué le but qu'ils se proposent et

signalé brièvement les nuances qui les distinguent les uns des autres, M. Astié poursuit comme suit.

« Malgré les nuances assez nombreuses, la tendance commune est manifeste : il s'agit, tout en conservant les formules trinitaires concernant le Logos, d'arriver à faire droit aux exigences de la conscience chrétienne moderne qui réclame impérieusement que la vraie humanité du Christ soit complètement sauvegardée. On est bien assez de son temps pour reconnaître en Jésus, non pas une nature humaine abstraite, mais un vrai individu historique et concret; néanmoins, comme on ne se sent pas libre à l'égard des formules trinitaires sur l'essence de Dieu, on maintient toujours que c'est bien un être concret et conscient qui s'est incarné dans la personne de Jésus de Nazareth. »

Selon M. Astié ce besoin de concilier les doctrines traditionnelles et les droits de la conscience chrétienne moderne n'aurait pas abouti. Voici la critique qu'il fait de la tendance kénosiste prise en bloc. « Comme la tentative de réunir ainsi en une seule personne, avec un seul moi, deux êtres différents, d'ailleurs concrets et conscients, n'avait réussi ni au moyen âge, ni au XVIe siècle, on essaie d'une autre méthode : on cherche à diminuer, autant que faire se peut, la part de l'être divin concret. C'est ainsi qu'on nous dit que le Logos divin conscient s'est dépouillé de plusieurs attributs conscients pour devenir homme et se soumettre aux lois d'un développement humain concret. » Telles sont les aspirations des kénosistes ; voici la critique qu'on leur fait subir : « Comment un être divin, concret et conscient peut-il cesser d'être conscient et devenir homme? Comment peut-on concevoir qu'un être concret et conscient devienne un autre individu concret et conscient? Evidemment ce devenir ne peut consister que dans l'adjonction d'attributs nouveaux venant s'ajouter aux anciens qui seraient toujours maintenus. Car il ne peut être question d'un devenir absolu, en vertu duquel on cesserait d'être ce qu'on était auparavant pour devenir autre chose; toute identité ayant disparu, le second personnage n'aurait rien de commun avec le premier. Aussi ne comprend-on pas comment Hofmann et

Gess qui entendent ainsi la kénose, peuvent encore parler d'une divinité de Jésus-Christ. Le Logos s'étant bien complètement changé en homme (fait que nous avouons d'ailleurs ne pas comprendre) nous en avons fini avec la divinité : il ne saurait plus être question de statuer sa présence dans la personne de Jésus. *Comment pourrait-il y être encore en qualité de Dieu alors que vous avez commencé par le changer en homme?* »

On sait que M. Godet a essayé de populariser parmi nous les idées kénosistes en les présentant aux lecteurs de la *Revue chrétienne* en 1858. Lui aussi veut que le Logos persiste toujours dans l'homme Jésus, seulement il le réduit à sa plus simple expression. « Le Verbe, dit M. Godet, n'est plus en Jésus dans l'état de gloire divine, dans lequel il se trouvait auprès du Père. C'est bien encore le même sujet, la même personnalité, mais avec un autre mode d'existence.... Il a consenti à laisser s'éteindre au dedans de lui le flambeau de la conscience de lui-même, et par ce seul acte, il s'est privé d'un coup de toutes les facultés divines dont cette conscience du moi était la condition et le point d'appui. Il n'en reste pas moins Dieu pour cela, aussi bien que nous restons hommes en nous endormant[1].... Le Verbe, afin de s'incarner, s'est réduit à ce qui fait le fond de toute existence humaine. Il n'a gardé de la forme de Dieu que le germe d'une personnalité consciente et libre ; car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine ; c'est le trait par lequel l'une est l'image de l'autre ; c'est le point où Dieu et l'homme s'entrerencontrent. Le Verbe sauve donc ce rayon divin, ce rayon seul, de son dépouillement volontaire. »

[1] Voici au sujet de cette analyse du sommeil une remarque décisive de Rothe. « Cette suspension du moi et de la conscience pendant le sommeil n'implique nullement *que nous nous en soyons dépouillés.* Ils reparaissent, en effet, au moment du réveil avec tout leur contenu. C'est là une différence que Gess est obligé de reconnaître. Il va sans dire, du reste, comme Dorner et Rothe l'ont déjà fait remarquer, que c'est se mettre en contradiction avec la notion de Dieu que d'admettre que le Logos ait pu s'abaisser jusqu'au point de perdre la conscience de lui-même.

Voici les observations de M. Astié : « Nous ne réussissons pas à voir comment il peut être question d'une incarnation du Verbe en Jésus alors qu'il se réduit à *apporter* « le germe d'une personnalité consciente et libre, » c'est-à-dire apparemment *ce qui devait se trouver déjà dans le Fils de Marie*, car c'est précisément là ce que l'existence divine a de commun avec l'existence humaine. Nous ne demanderons pas non plus ce que peut bien être cette personnalité simple et nue que Jésus, d'après M. Godet, doit avoir apportée sur la terre en laissant derrière lui toute la richesse de son existence antérieure. Il serait, en effet, hors de propos de reproduire les objections qu'on n'a cessé de faire aux défenseurs de la consubstantiation et de la transsubstantiation ; comment la substance peut-elle être conçue séparée de ses attributs fondamentaux ? En quoi peut consister « une personnalité simple et nue qui a dépouillé toute la richesse de son existence antérieure ? » Nous ne savons voir en tout ceci qu'un cadre vide, la place déserte de la vie, quelque chose d'exclusivement formel, mais nullement cet élément réel qui seul pourrait nous donner le tableau, l'être. Y aurait-il, par aventure, derrière toutes ces images accumulées, une idée dont les défenseurs de la kénose ne se rendraient pas bien compte ? D'après M. Godet, Jésus, en s'incarnant, aurait laissé tous ses attributs « en arrière. » Qu'est-ce à dire ? On ne peut admettre cependant une existence des attributs à part de la substance dont ils sont attributs ? Gaupp, plus explicite, nous déclare que « le Fils aurait déposé pour un temps auprès de son Père sa majesté, tous les attributs divins. » Si ces images doivent avoir un sens, d'après les hypothèses trinitaires qu servent de base aux défenseurs de la kénose, elles ne pourraient signifier qu'une seule chose : les attributs divins du Verbe seraient restés près du Père, dans le sein du Père. Nous serions ainsi revenus à une idée de tout temps familière à la christologie réformée : il y aurait eu une double existence du Logos : il aurait été dans l'homme Jésus, tout en continuant d'exister dans le sein du Père avec tous ses attributs et en remplissant toutes ses fonctions trinitaires. »

Nous en avons dit assez pour faire voir le résultat inattendu

auquel aboutissent les partisans de la kénose. Tout en se livrant à de louables efforts pour réconcilier les formules antiques et les exigences de la conscience chrétienne du XIXe siècle, ils font éclater les premières sans satisfaire la seconde. Tout en faisant effort pour demeurer orthodoxes, les kénosistes tombent dans l'hérésie (arianisme, sabellianisme) et cela sans bénéfice aucun. Il n'y a qu'une leçon à tirer de cette dernière tentative qui a paru séduire un instant, mais qui ne saurait tenir devant un examen attentif. Cette morale, M. Astié la formule ainsi : « La personne historique de Jésus ne saurait être comprise en partant des prémisses ontologiques et psychologiques fournies par les anciens conciles. »

M. Astié demeure donc entièrement étranger aux préoccupations apologétiques des défenseurs de la kénose. Il ajourne la question ontologique, métaphysique, trinitaire pour ne s'occuper que du seul problème historique. Voici comment il caractérise et justifie la méthode qu'il emploie, et le point de vue auquel il se place.

« Nous nous garderons bien, en ce qui nous concerne, de nous placer au point de vue de l'essence divine ou des formules trinitaires pour comprendre la personne ou la divinité de Christ. Notre méthode, à la fois plus modeste et plus sûre, nous interdit absolument de prendre ainsi le problème par en haut, par le côté ontologique. Nous aspirons à nous former une conception de la personne de Christ en ne consultant que les seules données scripturaires éclairées par la conscience chrétienne, sans nous préoccuper des formules des conciles œcuméniques que nous n'entendons, du reste, ni infirmer, ni confirmer. Ne nous prononçant nullement sur le compte de ces doctrines, nous partons de l'hypothèse qu'elles doivent être elles-mêmes subordonnées à l'histoire. Nul ne saurait nous contester le droit de prendre cette position. Les défenseurs des anciennes formules, en effet, à condition qu'ils soient plus chrétiens qu'idéalistes, seront les premiers à convenir que ce sont les faits historiques scripturaires qui ont donné naissance aux formules trinitaires. En tout cas, s'il y a quelque chose à modifier ou à changer c'est bien la métaphysique chrétienne

qui doit céder le pas aux faits et non les faits qui doivent être interprétés du point de vue d'une métaphysique préconçue et née peut-être dans un milieu intellectuel qui nous est devenu assez étranger. Commençons donc par consulter les faits sans nous préoccuper des formules traditionnelles mises en avant pour en rendre compte. »

Fidèle à cette méthode, M. Astié fait l'histoire du dogme christologique dans la théologie contemporaine. Il constate d'abord l'inspiration commune animant tous les théologiens qui se sont occupés de ce sujet, savoir le besoin de mettre en lumière la vraie humanité de Jésus-Christ. Les théologiens qui enseignent la kénose sont loin de troubler ce concert. « C'est donc une affaire entendue, le docétisme est décidément répudié ; sinon en fait du moins en droit ; tout le monde s'en défend pour proclamer que Jésus-Christ fut un homme dans toute la force du terme. »

Mais Jésus ne fut-il qu'un simple homme? Tout en répondant affirmativement, Strauss reconnaît que dans cette hypothèse il ne peut s'expliquer à lui-même l'impression qu'il a reçue du Sauveur. Hausrath proclame l'explication exclusivement humaine insuffisante. Sans admettre d'ailleurs aucun élément surnaturel ou métaphysique, Schwartz maintient contre Strauss que Jésus a occupé une position tout à fait particulière et *incomparable*. Les hommes impartiaux admettent ainsi, et Strauss ne fait pas exception, du moins à un certain jour et à une certaine heure, que Jésus a atteint pour l'histoire religieuse de l'humanité une hauteur qu'il ne sera jamais possible de dépasser, bien qu'il ne soit cependant jamais arrivé jusqu'au surnaturel.

Ici il faut reprendre la question de la kénose. M. Astié montre que tout en concourant au but que se propose toute la théologie contemporaine, les kénosistes avancent des expédients qui vont à l'encontre de leurs fins. « Les kénosistes, faute de se sentir suffisamment libres à l'égard des décisions des anciens conciles, prennent la question par en haut et non par en bas. Au lieu de partir de l'humanité pour s'élever jusqu'à la divinité, ils descendent de celle-ci à celle-là, pliant sous le faix

d'antiques formules sur l'essence de Dieu et sur les rapports des trois personnes de la Trinité. Voilà pourquoi ils compliquent le problème sans arriver à le résoudre. A quoi bon partir de la notion d'un Logos personnel et préexistant pour le dépouiller de la personnalité et de la conscience de lui-même, non seulement au moment de l'incarnation, mais encore pendant tout le cours du ministère de Jésus? C'est ici qu'on voit combien les défenseurs de la kénose sont empêchés par cette personnalité du Logos, par cette existence consciente dont ils cherchent à se débarrasser au moyen des expédients divers que nous avons signalés ailleurs. Evidemment la personnalité consciente du Logos antérieurement à la Venue n'est pas, à leurs yeux, indispensable à l'incarnation, puisqu'ils ne *réussissent à rendre l'incarnation plausible qu'en dépouillant préalablement le Logos de la conscience de lui-même et de la personnalité*. En s'incarnant il se dépouille de la conscience de lui-même et des attributs divins dont il n'a que faire pour s'incarner. Ils ont beau s'en défendre; la personnalité, la préexistence du Verbe les gêne au premier chef, puisque toute leur entreprise consiste à s'en débarrasser. »

II

C'est ici que nous rencontrons M. Lobstein. Cette préexistence personnelle et consciente dont M. Astié entend ne pas s'occuper et que les kénosistes ne semblent admettre un instant, sur la foi de la tradition, que pour consacrer tous leurs efforts à s'en débarrasser, M. Lobstein en fait l'objet direct de son étude. Non seulement il la nie, mais il explique comment les premiers docteurs chrétiens en sont venus à professer ce dogme. Soyons plus précis : il ne s'agit pas seulement des premiers docteurs mais des principaux écrivains du Nouveau Testament. On le voit, M. Lobstein admet que la doctrine de la préexistence personnelle et consciente est scripturaire, mais il ne se croit pas lié sur ce point par les enseignements apostoliques. Cette position, dont on ne manquera pas de se prévaloir pour éconduire et repousser *a priori* et sans examen les idées

de l'auteur, lui procure un avantage incontestable. On peut au moins compter qu'il sera désintéressé et d'une impartialité irréprochable dans les questions d'exégèse puisqu'il ne se sent nullement obligé d'accepter les résultats quels qu'ils soient. M. Lobstein est ainsi amené à signaler avec une aisance parfaite les tentatives risquées auxquelles se livrent les exégètes pour faire disparaître la préexistence de certains textes, parce qu'ils ne se sentiraient pas la liberté de la répudier si elle était bien réellement enseignée. En résumé, au point de vue exégétique, « il n'est pas douteux que les textes, dit M. Lobstein, qui mettent en rapport l'élection des fidèles avec la préexistence du Christ, n'entendent celle-ci dans le sens d'une préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu. » (Pag. 124.)

Ici une objection se présente à tous les esprits : mais si en enseignant la préexistence personnelle et consciente les écrivains du Nouveau Testament n'avaient été que les fidèles échos de la Parole même du Maître ? C'est justement là ce que M. Lobstein conteste de la façon la plus décidée. « Cet essai d'explication, dit notre auteur, suppose l'authenticité historique des discours rapportés par le quatrième évangile. Or, cette supposition va à l'encontre des intentions de l'évangéliste lui-même qui, en nous donnant le Christ de sa foi, est préoccupé de bien autre chose que de la reproduction littérale des paroles de Jésus. Exclue par le caractère même de l'évangile johannique, la fidélité historique des affirmations de Jésus concernant sa préexistence est inconciliable avec le témoignage des synoptiques ; elle est incompatible enfin avec la réelle humanité de Jésus qui serait irrémédiablement compromise, si Jésus avait porté en lui-même la conscience de cette existence antérieure à son ministère terrestre, si son enseignement n'avait été que la réminiscence de sa vie surnaturelle et intradivine, si par delà son moi humain un substratum divin avait formé la base dernière de sa personnalité. Insoutenable à tous ces égards, l'explication de la doctrine apostolique par l'enseignement de Jésus lui-même serait, en outre, absolument incapable de rendre compte de la christologie de Paul. » (Pag. 85.)

Nulle part dans les synoptiques, Jésus n'affirme sa préexistence réelle et personnelle, transcendante et intradivine.... (Pag. 110 et 113.) Dans aucun des discours dont le caractère historique reste au-dessus de toute atteinte, Jésus n'a affirmé sa préexistence réelle et personnelle. Il en résulte que si l'on considérait cette dernière affirmation comme un élément intégrant de la christologie apostolique, on aboutirait à un résultat dont l'orthodoxie aurait assurément lieu de s'alarmer : l'enseignement des apôtres aurait, sur un point de la plus haute importance, dépassé singulièrement la ligne primitive tracée par la pensée de Jésus. (Pag. 117.)

Le terrain ainsi dégagé, l'auteur a toute la liberté d'esprit suffisante pour examiner la valeur intrinsèque que peut avoir cette idée de la préexistence personnelle et consciente. Il croit avoir des raisons excellentes pour ne lui reconnaître qu'une valeur fort relative, secondaire et nécessairement temporaire. « Maintenir, dit-il, à titre d'article de foi, la formule de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu, lui attribuer tout ensemble une portée religieuse et une valeur métaphysique, en faire le centre de la théologie de l'Evangile, édifier sur cette base toute la construction christologique, c'est aller à l'encontre de la pensée johannique, c'est prêter à l'auteur un point de vue étranger à ses intentions les plus authentiques et les plus manifestes, c'est faire dévier la vérité chrétienne dans le sens d'une métaphysique d'emprunt, entièrement dépourvue de toute autorité normative pour la foi. Au contraire, négliger ou laisser tomber la formule de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu, la réduire à une thèse auxiliaire et explicative d'un axiome religieux qui porte en lui-même sa sanction, l'éliminer de l'enceinte de la dogmatique chrétienne et la reléguer parmi les essais de solution tentés par la théologie pour rendre compte de la foi, placer le centre de gravité de la christologie ailleurs que dans cette thèse secondaire issue de la spéculation de l'école et entée sur la foi de l'Eglise, c'est se conformer à la pensée johannique, c'est rentrer en plein dans le courant de ses préoccupations essentiellement religieuses, c'est affranchir la vérité chrétienne de toute métaphy-

sique étrangère et rendre à celle-là l'autorité normative injustement usurpée par celle-ci. En d'autres termes, la doctrine traditionnelle, malgré les dehors d'une soumission illimitée à l'enseignement johannique, trahit le sens véritable et dénature la pensée fondamentale de cet enseignement; en revanche, la conclusion que j'essaie de défendre, en dépit des apparences d'une négation complète de la parole apostolique, respecte la signification vraie et sauvegarde l'esprit essentiel de cette parole. » (Pag. 77 et suivantes.)

Mais enfin, dira-t-on sans doute, importante ou non cette notion de la préexistence personnelle et consciente n'en est pas moins là; elle est même biblique; il reste toujours à en rendre compte. C'est là un point capital que M. Lobstein n'a garde de négliger : toute l'originalité de son travail consiste justement en ceci, présenter ce dogme comme temporaire et accessoire et cela pour le plus grand profit de la conscience chrétienne du XIXe siècle. Nous voilà donc au cœur même du travail que nous examinons.

III

L'auteur se demande avant tout : quelle est l'unité essentielle de la christologie apostolique ramenée à sa signification religieuse? « Il est facile de constater, répond M. Lobstein, que le témoignage de Jésus, analysé dans ses facteurs essentiels, recèle le germe de la christologie apostolique, saisie dans sa signification religieuse. Se déclarer non seulement le représentant, mais le chef du royaume des cieux; prendre une place souveraine dans la conscience de la nation d'Israël et, par conséquent, dans l'ensemble des destinées de l'humanité ; prolonger par delà les bornes de l'existence terrestre la portée de son œuvre et en attendre la consommation glorieuse d'une intervention propre et d'un retour personnel; faire de ce triomphe final le but même du développement de l'histoire et de la réalisation du plan divin, quelles affirmations inouïes! Et cependant, ne s'expliquent-elles pas, ne semblent-elles pas naturelles, dès qu'on en considère les prémisses, je veux dire

la conscience religieuse que Jésus portait en lui-même, le sentiment de sa filialité divine et la certitude de son élection spéciale en vue de la fondation du royaume de Dieu? Qu'est-ce que la christologie apostolique, sinon la traduction théologique de cette affirmation religieuse, l'explication dérivée et réfléchie d'un fait immédiat et primordial? Le fond essentiel du témoignage apostolique, ne repose-t-il pas sur cette conscience unique, dont les discours du Maître sont l'écho fidèle et dont l'œuvre du Sauveur est la révélation positive? Enfin la personne et l'œuvre de Christ lui-même, le sentiment de sa filialité divine et la conscience de sa vocation messianique, sont absolument inexplicables si on les isole de la révélation religieuse de l'ancienne alliance, de sorte que le lien organique qui rattache l'enseignement des apôtres à la prédication des prophètes passe, si j'ose ainsi dire, par la conscience même de Jésus, qui en explique à la fois la relation intime et la profonde différence. » (Pag. 116.)

On voit en quoi consiste la divinité de Jésus-Christ. Pour le Seigneur lui-même, c'est la conscience de cette union intime, tout à fait spéciale avec le Père. « Pour les fidèles, c'est l'appréciation, énoncée par la conscience religieuse, de la valeur éternelle et divine de l'œuvre et de la personne du Sauveur. Confesser la divinité du Christ, c'est affirmer que Jésus-Christ a apporté à ceux qui se donnent à lui les forces d'une vie divine et éternelle; qu'il a communiqué aux siens un principe d'amour infini, d'éternelle vérité, de sainteté parfaite; qu'à tous les mobiles d'action puisés dans le monde et empreints de l'esprit d'en bas, il a substitué l'inspiration d'une vie issue de Dieu et pénétrée de l'esprit d'en haut; qu'entrer en communion avec lui, c'est s'unir à Dieu lui-même; que le but suprême de la félicité inaltérable de son disciple, c'est d'être un avec lui, comme il est lui-même un avec le Père. Tel est le fond intime de la pensée religieuse qui se dégage du discours d'adieu dans lequel s'affirme, d'une manière vivante et immédiate, la divinité du Sauveur. »

Voilà l'élément essentiel, permanent, parlant au cœur et à la conscience et les amenant à s'écrier en face de Jésus : Mon

Sauveur et mon Dieu! Maintenant, comment s'expliquer que ce fait, éminemment religieux et moral, ait été rendu de si bonne heure par une formule exclusivement intellectuelle, théologique, la préexistence personnelle et consciente de Jésus qui se serait, à un moment donné, incarné dans le sein de la vierge Marie?

C'est bien simple répondront les théopneustes : le Saint-Esprit dirigeant les apôtres s'est chargé de faire aboutir la christologie exclusivement religieuse et morale, à la christologie métaphysique et ontologique, en un mot à la préexistence personnelle et consciente. Sans contester la réalité de l'inspiration, M. Lobstein ne saurait consentir à lui faire jouer ce rôle. Et voici pourquoi. « L'inspiration, sainement comprise, dit-il, n'écarte pas le problème que nous soulevons; au contraire, elle le pose et l'impose. L'inspiration ne se produit pas magiquement, d'une manière purement extérieure et transcendante, sans tenir compte du développement intime et de l'atmosphère ambiante de ses organes; c'est une révélation positive et immanente qui, se faisant incessamment dans la conscience de ceux qui en sont les objets, ne porte pas atteinte aux lois de leur développement psychologique et historique. Tout en laissant à l'inspiration des apôtres son rôle capital dans la formation de leur théologie, nous ne pouvons nous dispenser de chercher à éclaircir le mode de cette formation. » Nous avons déjà vu ailleurs que l'appel direct à l'enseignement de Jésus qui aurait affirmé positivement sa vie céleste antérieure à son apparition sur la terre, ne saurait non plus rendre compte du problème.

C'est à l'Ancien Testament que M. Lobstein va demander la clef de l'énigme. « Le sentiment de la filialité divine, dit-il, fait irréductible de la conscience de Jésus et principe moteur de sa vocation et de son œuvre, se confond dans son âme avec la certitude de son élection divine au profit de son peuple et, par là même, au profit de l'humanité, en sorte que l'élection du Fils de Dieu comme Messie et l'élection de la communauté messianique sont corrélatives. Cette affirmation intime s'autorise de la révélation de l'ancienne alliance, elle s'en nourrit et

s'y appuie, elle l'accomplit et la dépasse, elle la réalise en la transformant. Dominée par la téléologie religieuse qui préside à la conception de l'économie du salut et à la notion du royaume de Dieu, elle ne dément pas son caractère originel et reste étrangère à toute préoccupation spéculative et métaphysique. »

Que deviennent à ce point de vue la préexistence personnelle et consciente, l'incarnation ? De simples auxiliaires, une enveloppe extérieure et temporaire fournie par le milieu ambiant. Rien de plus aisé même que de signaler l'aiguillon intérieur qui poussa la foi apostolique à s'emparer de ces formules pour y fixer la matière religieuse de son expérience chrétienne.

« La thèse de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu, dit M. Lobstein, formulée par l'enseignement apostolique, ne fait que traduire dans le langage théologique du temps la conception religieuse de la téléologie divine appliquée à la personne et à l'œuvre de Christ. »

Etant donné le milieu, l'esprit de l'époque, la manière de raisonner on ne pouvait tarder de faire aboutir la christologie religieuse et morale à la christologie métaphysique telle qu'elle s'est formulée dans le dogme de la préexistence personnelle et consciente. « En effet, le propre de la conception téléologique est de remonter du terme final au terme initial, d'envisager la fin suprême comme le principe moteur, d'expliquer l'ensemble du développement par le but du développement. En conséquence, si la fondation et la consommation du royaume de Dieu, si la réalisation du salut et de l'économie de la grâce, si l'œuvre de Jésus-Christ est le dernier mot des destinées d'Israël et de l'humanité, il est évident qu'incessamment présent à la pensée divine, ce dénouement du drame de la révélation en a dominé le cours entier et en a inspiré la conception primordiale. Objectif suprême de l'amour divin, l'œuvre du salut a aussi été l'objet éternel de l'élection divine. Or, l'œuvre du salut étant inséparable de l'instrument du salut, et la notion du royaume impliquant celle de roi, l'élection doit porter sur l'un et sur l'autre. Si l'on songe que le génie sémitique n'aime pas l'abstraction, qu'il tend même à personnifier les idées

telles que celles de la sagesse et de la Parole de Dieu, qu'il substitue aisément la notion d'antériorité à la notion de préexistence, que la croyance à la préexistence personnelle du Messie semble n'avoir pas été étrangère à la théologie rabbinique, qu'enfin la gnose alexandrine travaille dans le même sens; si l'on prend en considération tous ces facteurs, comment s'étonner que la théologie apostolique ne se soit pas bornée à l'affirmation de la préexistence idéale du Christ, mais qu'elle ait poussé jusqu'à la thèse de la préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu? » (Pag. 119, 120.)

La christologie dans son double aspect, l'un permanent et éternellement vrai (la divinité religieuse et morale de Jésus), l'autre temporaire et accessoire (la préexistence personnelle et consciente), relèverait donc de l'Ancien Testament. Seulement, pour être fidèle à l'esprit de l'Evangile, pour que le christianisme puisse demeurer la religion définitive, universelle, il importe de substituer la notion religieuse de l'élection au corollaire métaphysique de la préexistence.

M. Lobstein, par une étude attentive des diverses christologies bibliques, fait voir que l'élément religieux, moral, et l'élément spéculatif, métaphysique se coudoient dans nos documents évangéliques, mais que le second est constamment et expressément subordonné au premier. L'auteur montre que « saisie dans son principe générateur et dans sa signification primitive, la christologie paulinienne plonge ses racines dans l'expérience capitale de la vie de l'apôtre, dans sa conversion. De là l'induction religieuse qui le porte à faire du Seigneur ressuscité et glorifié l'objectif et la norme de sa conception de la personne du Christ; de là le sens religieux qu'a pour lui l'affirmation de la divinité du Christ; de là le lien religieux qu'il établit entre le Christ et les croyants, entre le Seigneur et sa communauté, entre celui qui est esprit et ceux qui sont conduits par l'Esprit; de là, partout et toujours, les réalités vivantes de la foi religieuse à la place des abstractions stériles de la spéculation métaphysique. » (Pag. 31.)

« L'étude des grandes épîtres de Paul aboutit à une double conclusion. D'un côté, elle établit que l'apôtre s'est positive-

ment élevé à la notion d'une préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu ; mais elle démontre, d'autre part, que cette notion a pour lui la valeur secondaire et relative d'une explication théologique, non la signification fondamentale et absolue d'un axiome religieux. » (Pag. 41.)

Les données christologiques de l'*épître aux Hébreux* s'accordent parfaitement avec les résultats obtenus par l'étude de la christologie paulinienne. « Cependant ce n'est pas à la théologie rabbinique, mais à la spéculation alexandrine que l'auteur paraît avoir emprunté la formule auxiliaire à l'aide de laquelle il exprime le contenu de sa foi religieuse. Non seulement il a puisé quelques-unes de ses dénominations christologiques les plus élevées dans un ouvrage qui porte l'empreinte évidente de l'influence alexandrine[1], mais par le point de vue général, par la méthode, surtout par les procédés de son argumentation scripturaire, il rappelle, à maintes reprises, la manière de Philon. A ce titre surtout, l'épître aux Hébreux forme la transition naturelle entre les épîtres de Paul et le quatrième évangile. » (Pag. 57.)

La démonstration au sujet de l'évangile selon saint Jean a plus d'importance encore. « Les réalités contingentes, les événements historiques du ministère de Jésus, sans disparaître, se transforment et se transfigurent, dans cette doctrine du Verbe fait chair. Cette doctrine, cependant, a ses racines premières dans la foi religieuse et non dans la spéculation philosophique. « Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez » que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous » ayez la vie par son nom. » (XX, 31.) C'est la foi chrétienne qui est l'âme intérieure et la permanente inspiration de la théologie johannique et qui fait circuler dans l'enseignement idéal de l'évangéliste cette voix d'intime et ardent mysticisme, charme vainqueur et irrésistible attrait des âmes religieuses. C'est la foi chrétienne qui s'est emparée du théorème philosophique que lui fournissait la spéculation contemporaine. La formule du Logos, mise au service de la tradition évangélique

[1] Comp. Hébr. I, 3 avec Sap. VII, 25, 26.

par la conscience chrétienne, illumine à son tour d'un jour nouveau la tradition évangélique et prête à la conscience chrétienne le langage approprié à ceux qu'il s'agit d'instruire et de gagner.... Pour expliquer la foi chrétienne à ses lecteurs grecs, le quatrième évangile se sert des procédés que lui suggère la spéculation alexandrine : de là l'usage de la formule métaphysique empruntée au langage du temps.... Notre évangéliste, en appliquant à Jésus le nom de Logos, offre dans la personne de celui qu'il veut faire connaître au monde païen, la réponse aux besoins et aux aspirations spirituelles de la conscience grecque, appelée à s'élever à la connaissance et à la possession du salut sans passer par le temple et la synagogue.... Ce n'est pas une thèse de philosophie spéculative que l'auteur tient à établir au début de son livre, c'est une affirmation de la foi chrétienne, dont il fait le pôle lumineux et rayonnant de son évangile. Pour en dévoiler l'immense portée et la valeur absolue, il s'exprime sous la forme que lui fournit la tradition de l'école et s'empare à cet effet de la thèse bien connue du Logos. Mais cette thèse, appliquée à Jésus, ne nous révèle son contenu véritable que si nous la retraduisons à notre tour dans le langage primitif dont la formule théologique n'est que l'interprétation relative et secondaire. Ramenée à sa valeur religieuse, c'est-à-dire expliquée dans le sens qu'y attachait l'évangéliste et qui seul lui importait, l'affirmation que renferme le prologue n'est autre chose que l'affirmation du caractère divin du christianisme. » (Pag. 74.)

M. Lobstein s'empare des lacunes incontestables que présente chez Jean la théorie du Logos pour prouver qu'elle n'est qu'un corollaire théologique mis au service d'un principe religieux, un effet et non une cause. « Dans quel état et sous quelle forme le Logos divin existait-il avant l'incarnation? Comment expliquer le rapport de ce Logos éternel avec la personne historique de Jésus de Nazareth? Dans quelles relations le Logos se trouve-t-il avec Dieu? » Voilà tout autant de questions insolubles contre lesquelles la théologie ecclésiastique a été condamnée à venir se briser. justement parce que les préoccupations métaphysiques qui la dominaient ne lui

permettaient pas de les négliger. Le quatrième évangile, par contre, se montre d'une admirable sobriété. « Toutes ces questions, il est impossible de les résoudre au moyen des seules données que nous fournit l'Evangile, et sans solliciter les textes pour leur arracher une réponse à des problèmes qui, aux yeux de l'auteur, étaient évidemment dépourvus d'importance et d'intérêt : tant il est vrai que le centre de gravité de sa pensée reposait non dans la sphère de l'idée pure, mais dans le sanctuaire de la foi chrétienne. »

Bien loin d'être l'expression indispensable et parfaitement adéquate de l'élément religieux et moral de l'enseignement scripturaire, la théologie traditionnelle est trop étroite pour faire droit à l'élément biblique dans sa plénitude.

Il est un célèbre passage dans lequel bien des hommes, hantés par la métaphysique, Schelling, par exemple, ont su découvrir des mystères destinés à nous faire connaître la formation de Dieu lui-même et son histoire. Sur les traces de M. Reuss, notre auteur n'y voit tout simplement que de la morale. Nous voulons parler du passage tant tourmenté par les spéculatifs et les exégètes, Philippiens II, 4-11. Notre auteur ne sait y voir que le large et riche développement de l'idée indiquée dans 2 Cor. VIII, 9. « L'apôtre y résume la vie entière de Jésus-Christ dans la notion de sacrifice, et il invoque l'exemple de l'obéissance et de l'abaissement du Sauveur pour convier les chrétiens à l'humilité et au renoncement. La signification aussi simple que profonde de ce passage a été étrangement dénaturée par les fantaisies mythologiques des dogmatistes qui estiment apparemment qu'une exhortation, inspirée par la charité d'un apôtre et faisant appel à l'humilité des fidèles, a besoin, pour être efficace, du luxe imposant de formules métaphysiques et de l'irrésistible attrait de rêveries spéculatives. Etudié dans son contexte qui ne saurait donner lieu à aucun malentendu, le passage indiqué est d'une clarté parfaite quant à l'ensemble.... L'anéantissement dont parle l'apôtre n'est pas une transsubstantiation métaphysique impossible à penser, mais un acte moral analogue à celui que chaque être spirituel est appelé à accomplir pour se réaliser lui-même et répondre à sa

destination.... La notion de préexistence n'est qu'un corollaire théologique mis au service d'une exhortation religieuse et morale, mais dépourvue de toute intention et de toute prétention dogmatique et théorique. » (Pag. 43.)

Le moment est venu de constater en peu de mots les résultats auxquels M. Lobstein arrive quand il s'agit d'établir les rapports entre le facteur spéculatif, métaphysique et l'élément religieux et moral dans la christologie du Nouveau Testament. « Eliminer des textes du Nouveau Testament l'idée d'une préexistence réelle et personnelle du Fils de Dieu, c'est porter atteinte au sens clair et formel de ces textes et substituer l'arbitraire dogmatique à l'interprétation historique. Faut-il en conclure que cette notion constitue une partie intégrante de la foi religieuse en la divinité de Christ? Une étude approfondie des textes, pris dans leur ensemble organique, expliqués dans leur sens intime, saisis à la fois dans leur intention primitive et dans leur portée générale, nous contraint à donner à cette question une réponse négative. Ce n'est pas la doctrine de la préexistence du Fils de Dieu qui forme le centre de gravité de la christologie du Nouveau Testament; elle n'en est pas la base première et essentielle, elle n'en est que le complément et le couronnement. De même que la foi nouvelle, s'emparant des procédés de l'herméneutique populaire ou rabbinique, justifia ses affirmations religieuses par des arguments exégétiques qui pouvaient sembler décisifs aux fidèles d'alors, mais qui sont dépourvus pour nous de toute force probante, ainsi cette même foi tira parti des formules spéculatives qui avaient cours dans les écoles et traduisit ses expériences intimes dans un langage accessible au génie hellénique. Juifs et Grecs empruntent au patrimoine de leur culture intellectuelle et de leur tradition théologique des thèses auxiliaires et des corollaires explicatifs pour exprimer et développer le contenu de la foi chrétienne. C'est donc se méprendre complètement sur le sens religieux et sur la portée réelle de la foi elle-même, que d'identifier le fond de l'expérience religieuse et la forme de l'argumentation théologique. Il n'est pas plus légitime d'élever la formule métaphysique de la préexistence du Fils de Dieu à la hauteur

d'un dogme absolu que de canoniser l'exégèse des apôtres, exégèse aussi intéressante au point de vue religieux qu'arbitraire aux yeux de l'historien. L'analogie est frappante entre le procédé d'interprétation scripturaire par l'exégèse et le procédé de justification métaphysique par la spéculation; il y a une inconséquence à faire bon marché de l'herméneutique de Matthieu, de Paul et des Hébreux, et à retenir à tout prix les formules spéculatives du quatrième évangile. La gnose alexandrine, de même que l'exégèse rabbinique ou l'herméneutique populaire, n'est qu'un appui extérieur que s'est donné la foi chrétienne; dans l'un et l'autre cas, l'expérience, affirmée par la foi, n'est pas solidaire de l'explication fournie par la théologie. »

M. Lobstein prétend qu'il n'y a pas seulement inconséquence flagrante à lui refuser la distinction fondamentale qu'il réclame. En faisant d'un problème secondaire (la question de la préexistence consciente) qui n'a de l'intérêt que pour l'école, une question vitale, intéressant directement l'église, on se met en flagrante contradiction avec l'esprit qui anime les écrivains du Nouveau Testament, on oublie la marche qu'a suivie la pensée chrétienne. Le lecteur l'aura remarqué : M. Lobstein ne plaide pas les circonstances atténuantes en faveur de ces idées nouvelles; il prétend que ces idées n'ont rien de nouveau, qu'elles sont bel et bien la pensée simple des tout premiers chrétiens. En remettant en honneur un point de vue trop longtemps laissé dans l'ombre par les controverses spéculatives et métaphysiques, il entend être plus que personne fidèle aux données évangéliques primitives. « La pensée des écrivains du Nouveau Testament *aboutit*, dit-il, à la formule de la préexistence, comme à un corollaire théologique qui explique la foi de l'Eglise; la dogmatique traditionnelle *part* de la formule de la préexistence, comme d'un axiome religieux sur lequel repose la foi de l'église. Pour l'une, le Logos préexistant est *terminus ad quem*, le point culminent qu'a atteint la réflexion, travaillant sur les données de la foi; pour l'autre, le Logos préexistant est le *terminus à quo,* le point de départ d'où s'est élancée la spéculation, abandonnant le terrain de l'expérience.

Faire du problème métaphysique de la préexistence du Fils de Dieu la clef de voûte de l'édifice christologique, c'est prendre le contrepied de tout l'enseignemeut du Nouveau Testament. (Pag. 136, 137.)

On le voit, l'idée de la préexistence consciente de Christ n'est pas, d'après notre auteur, le fait religieux primitif, mais bien un dogme ; ce n'est pas le roc ferme auquel tient toute la chaîne de l'histoire des dogmes mais le premier anneau de cette chaîne.

Que devient alors la divinité de Jésus-Christ? M. Lobstein se défend du soupçon de vouloir la rejeter. Seulement il affirme avec résolution qu'il faut voir en elle un fait religieux et moral s'imposant à la conscience des plus simples d'entre les fidèles, et non un mystère métaphysique auquel les savants sont les premiers à ne pas comprendre grand'chose, bien qu'ils réussissent à le faire surgir de leur alambic spéculatif. Du reste, comment comprendre la divinité de Christ alors qu'on est loin de posséder encore l'idée chrétienne de Dieu? L'auteur ne fait qu'indiquer un autre point capital sur lequel la révision devra également porter un jour. On ne paraît guère s'en douter dans le public religieux, mais nous le répéterons une fois encore, nous sommes bien loin de posséder l'idée chrétienne de Dieu. M. Lobstein est pleinement de cet avis. « Il me serait facile de montrer, dit-il, que la notion de la divinité, qui a cours dans notre dogmatique traditionnelle, est entachée d'une erreur radicale : au lieu d'être empruntée exclusivement à la révélation chrétienne, elle est un amalgame bizarre d'éléments hétérogènes, dont les uns sont puisés dans l'Ecriture sainte, le plus souvent dans l'Ancien Testament, et dont les autres ont été transmis par la théologie scolastique du moyen âge, qui s'est inspirée d'Aristote ou des néo-platoniciens, bien plus que de l'enseignement de Jésus ou de la doctrine des apôtres. Aussi n'est-il pas étonnant que la critique des formules métaphysiques de la doctrine christologique semble une atteinte portée à la foi en la divinité de Christ. Ce reproche est fondé dès qu'on fait de la divinité, non une réalité religieuse, mais une idole métaphysique; il est absolument injuste, ou plutôt

il tombe de lui-même, dès qu'on prend le point de vue commun à tous les écrivains du Nouveau-Testament, et que, fidèle à l'esprit qui a renouvelé la théologie protestante, on affirme, comme l'ont fait nos réformateurs, que la révélation de Dieu, offerte dans l'Evangile, dans l'œuvre et dans la personne du Sauveur, est la révélation parfaite du Dieu de sainteté et d'amour.... » (Pag. 140, 141.) Toute affirmation concernant la divinité de Christ qui serait séparée et isolée de l'œuvre historique du Sauveur ou de l'expérience spirituelle de la communauté, est une affirmation en l'air, sans valeur religieuse, sans efficacité pratique, sans réalité positive pour la foi; c'est par ce que le Christ a fait pour moi, que je sais ce qu'il est pour moi; c'est à travers le fait de la rédemption que je saisis la personne du Rédempteur; c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier. »

Cette dernière citation fournit le commentaire d'un mot qu'on n'aura peut-être pas suffisamment remarqué dans l'ouvrage de M. Lobstein. C'est un fragment de christologie *expérimentale* que l'auteur entend nous donner. En d'autres termes, il vise à ne présenter à notre foi que des doctrines de la vérité desquelles chaque fidèle pourra faire l'expérience en essayant sur sa conscience et sur son cœur l'effet vivifiant de leur valeur intrinsèque. Nous en aurions donc fini avec ces créances plus ou moins contradictoires, incompréhensibles qu'il s'agirait de recevoir sur la foi de la tradition et d'une autorité extérieure infaillible et qui se recommanderaient d'autant plus à notre docile acceptation qu'elles seraient moins compréhensibles. La foi profondément distincte de la créance, redevient un fait personnel religieux et moral, une vie qui vient compléter celle du fidèle. « Qu'est-ce, demande l'auteur, qu'une dogmatique qui n'aboutirait pas, en définitive, au service et à l'édification de l'Eglise? Quelle serait la valeur, quelle serait la sanction d'une doctrine qui se maintiendrait dans les sphères inaccessibles de la pure abstraction, qui s'isolerait de tous les intérêts pratiques de la conscience chrétienne qui renoncerait à l'ambition de servir à la fois d'expression à la piété des fidèles et d'aiguillon à la pensée des théologiens? « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits; » l'efficacité pratique,

la fécondité religieuse, la richesse des applications spirituelles et vivantes, telle est, pour l'Eglise, la pierre de touche de chaque doctrine théologique, telle est l'instance souveraine à laquelle le dogme christologique ne saurait se soustraire, telle est la règle invariable qu'ont formulée nos réformateurs en maints endroits où ils ont exprimé d'une manière classique, l'expérience de l'Eglise en présence de l'œuvre et de la personne du Sauveur. »

Il est superflu d'ajouter que cette méthode n'est pas applicable au seul dogme de la divinité de Christ. M. Lobstein vient de nous exposer sa pensée de derrière la tête ; le point de vue général et décisif qui détermine sa manière de comprendre les choses religieuses. « Emanciper la vérité religieuse de toute alliance avec une métaphysique étrangère ou hostile à la religion, la faire reposer d'aplomb sur la conscience de la communauté chrétienne qui possède dans le Nouveau Testament son expression authentique et sa règle unique et essentielle, resserrer le domaine de la conscience chrétienne dans les limites de sa compétence, mais lui rendre, dans ces bornes ainsi fixées, une autorité maîtresse, souveraine, absolument indépendante des résultats variables et accidentels de la spéculation philosophique, de la critique historique, des sciences naturelles, quelle précieuse conquête pour la science et pour la foi ! quelle base d'opération solide assurée à la théologie ! Comprend-on l'immense soulagement de ceux qui, après s'être épuisés en stériles efforts pour se maintenir en équilibre sur les cimes escarpées et nuageuses d'une théologie saturée de métaphysique, se voient transportés de prime abord au cœur même du christianisme, sous la pleine et chaude lumière de la révélation, et qui, à la clarté de ce divin flambeau, saisissent l'organisme vivant et l'harmonieux ensemble de la vérité chrétienne, dont ils se fatiguaient vainement, se traînant sur les béquilles d'une spéculation d'emprunt, à ramasser les fragments épars, blocs erratiques perdus dans les déserts glacés de l'abstraction. »

IV

A la suite de ces paroles, faites pour trouver un sympathique écho dans le cœur de tous ceux qui peuvent les comprendre, M. Lobstein ajoute les lignes suivantes qui seules dans son étude approfondie, nous ont révélé qu'il doit être jeune. « Une théologie, dit-il, qui, répudiant toute alliance dangereuse et tout compromis bâtard avec une métaphysique étrangère ou hostile au christianisme, ne saurait porter ombrage à l'Eglise. Loin de là, l'Eglise trouverait en elle une fidèle et précieuse alliée, une collaboratrice à la fois sûre et dévouée. Que dis-je ? En séparant nettement les problèmes qui n'intéressent que l'école et les dogmes qui ont une importance directe pour l'Eglise, on arriverait à conquérir une base large et solide sur laquelle se réaliserait de plus en plus une union religieuse féconde et pleine d'avenir, cette union, on n'y atteindra jamais par des mesures administratives et des règlements ecclésiastiques ; elle ne sera que le fruit lentement mûri de convictions vraiment religieuses et la récompense chèrement achetée d'études persévérantes et d'infatigables efforts ? »

En lisant ces lignes nous nous sommes demandé dans quelle zone fortunée de notre monde religieux M. Lobstein pouvait bien couler, sous un ciel constamment serein, des jours calmes et heureux. Nous lui dirons en toute confidence que son ouvrage m'a été remis avec émotion, avec épouvante, par une personne à qui je l'avais confié. Et cependant j'avais eu grand soin de m'adresser à l'homme le plus intelligent, le plus compétent à tous égards pour bien comprendre, à un homme complet, ayant abondamment tout ce qu'il faut pour ne s'effrayer de rien. Aussi bien est-ce parce qu'il a parfaitement compris qu'il a été saisi d'effroi. Mais ce n'est plus là le christianisme, me disait-il tout ému. Et il n'avait certes pas tort, puisqu'il parlait non pas en son propre nom, mais pour ceux qui se piquent d'avoir mieux que personne compris la pensée du Maître et d'être les porte-voix attitrés de la saine doctrine. Toute illusion serait déplacée : il y a beau longtemps que la

métaphysique plus ou moins heureuse, provoquée par le fait chrétien, a relégué dans l'ombre ce que l'Evangile renferme de plus substantiel, d'essentiel, d'universel et de définitif. Rien de plus fait pour servir d'épouvantail à nos piétistes que le christianisme primitif, reparaissant simple et vigoureux, après avoir fait éclater les innombrables bandelettes au moyen desquelles on a réussi à en faire une momie, ou, comme s'exprime notre auteur, une idole métaphysique qu'il faut adorer sans réserve, de fort loin, en se gardant bien de voir comment fonctionnent des ressorts très compliqués. M. Lobstein se présente comme l'adversaire de la métaphysique, de l'intellectualisme, le champion de la conscience, de la morale, de la vérité simple et populaire. Eh bien ! nous ne serions pas surpris que son entreprise, — tant est grande la confusion des langues, — fût signalée comme l'attentat le plus dangereux qui puisse s'imaginer contre la foi des simples. Le danger paraîtra d'autant plus grand qu'on sera obligé de confesser que le coup est parti d'une main pieuse, parfaitement respectueuse de tous les sujets traités. On n'hésitera pas à préférer au christianisme pratique, empirique de notre auteur les élucubrations les plus risquées d'une spéculation effrénée qui, sous prétexte de faire l'apologie de l'Evangile, se jette sur lui comme sur une proie commode, lui permettant de développer à son aise certaines catégories abstraites sur l'absolu, l'être, le non-être, le devenir, l'évolution de l'idée. Quant à notre auteur la meilleure chance qu'il puisse courir, c'est de ne pas être compris.

Nous serions fort heureux si nos appréhensions devaient être les premières à troubler l'optimisme de M. Lobstein, en lui rappelant que de nos jours le premier hommage que reçoit le défenseur de la simplicité évangélique c'est d'être dénoncé comme rationaliste par les représentants du rationalisme orthodoxe. L'auteur a mille fois raison lorsqu'il déclare qu'une réforme théologique serait le seul moyen certain d'amener la paix religieuse si désirable. Mais il n'est pas certain que son entreprise soit vue de bon œil même par tous ceux qui prêchent la paix avant tout. Ils ne redoutent rien tant que les questions théologiques, comme risquant d'augmenter, d'aigrir nos divi-

sions déjà si pénibles. Ils semblent supposer que la substitution d'une bonne théologie à la mauvaise dont nous souffrons, se fera apparemment toute seule, sans aborder aucun problème théologique, selon la loi d'une évolution irrésistible dont tout le monde bénéficiera sans avoir encouru la moindre responsabilité.

Quoi qu'il en soit de toutes ces craintes, nous savons qu'elles n'arrêteront pas M. Lobstein. Quand on aborde, comme il vient de le faire avec une parfaite franchise, un sujet de l'importance et de la délicatesse de celui qu'il vient de traiter, on sait évidemment ce qu'on se veut ; on n'est pas homme à se laisser rebuter par les difficultés de quelque ordre qu'elles soient. Il vient de nous donner un exemple de vaillance, de maturité et de courage, dont la jeunesse depuis longtemps n'est pas coutumière. Ce n'est pas à lui qu'il sera permis de dire comme à tant d'autres :

Cédez-moi vos vingt ans, si vous n'en faites rien.

Beaucoup de jeunes théologiens se taisent prudemment tout en se rendant compte de la gravité de la crise actuelle. D'autres s'imaginent être en règle avec leur conscience quand ils se donnent l'air de faire quelques timides réserves à l'endroit du piétisme qu'ils confondent encore avec l'orthodoxie. M. Lobstein, lui, pousse au monstre sans hésitation aucune : il proclame l'urgence d'une réforme théologique radicale en vue de faire refleurir la simplicité évangélique, et de rendre possible le rapprochement des hommes religieux, que tout rend si désirable. Qu'on partage ou non ces résultats, il n'est pas d'homme intelligent qui ne lui doive de la reconnaissance. Quoique Strasbourgeois, il a prouvé, — et cela dans un français qui est loin de sentir l'annexion, — que l'intérêt pour la théologie n'a pas entièrement disparu du sein de notre jeunesse. Puisse son bel exemple devenir contagieux !

La courageuse initiative de M. Lobstein est d'autant plus méritoire que, malgré les apparences, il ne paraît pas se faire illusion sur l'oppositiou qui l'attend. « Cet essai, dit-il, que je soumets à l'appréciation du public théologique des pays de langue française, soulèvera sans doute bien des objections et

des critiques.... Si je me suis abusé en prenant l'ardeur de mes vœux pour la mesure de mes forces, je m'estimerai heureux que la solution du problème christologique, imparfaitement tentée ici, puisse être avancée, grâce aux discussions suscitées par les erreurs mêmes de mon étude. »

Nous ne nous sentons vocation ni pour attaquer ni pour défendre un jeune auteur qui confesse en termes si modestes les difficultés du problème qu'il aborde. Prenant pour le moment le rôle de simple spectateur attentif, nous voudrions, en finissant, présenter quelques observations en vue d'obtenir que les discussions auxquelles l'auteur provoque, ne demeurassent pas stériles.

Il faudrait en tout premier lieu que les hommes qui s'imaginent aujourd'hui encore que tout le secret de la théologie moderne consiste à avoir découvert une recette ingénieuse pour faire l'apologie de la théologie ancienne quelque peu édulcorée, voulussent bien consentir à se livrer à un sérieux examen de conscience. Nous savons qu'ils ont été vivement émus à la lecture du livre de M. Lobstein, qui dissipe toutes les illusions. Nous voudrions que cette crainte portât ses fruits. Qu'on prenne enfin parti pour le passé ou pour l'avenir : il est chimérique de prétendre adopter toutes les méthodes nouvelles que le progrès des sciences religieuses nous impose, pour les faire servir plus ou moins ingénieusement à restaurer les anciennes doctrines. On a beau le redouter, le dénigrer, l'esprit d'analyse a ses droits incontestables. L'unique moyen de le désarmer, c'est de lui faire sa part légitime, autrement il se la fera lui-même et ce sera celle du lion. Si l'on s'obstine à tout vouloir défendre en bloc, on s'expose à tout faire rejeter en bloc. Suivant les traces de ses téméraires adversaires, l'esprit d'analyse réussira sans peine à dissoudre les parties vives, alors qu'on lui aura soutenu qu'elles sont indissolublement solidaires de tous les éléments étrangers qui pendant le cours des siècles sont venus se déposer sur la statue de la vérité, de façon à faire perdre de vue ses traits les plus nobles, les plus caractéristiques. Nous comprenons qu'ils soient émus : ce qu'ils considèrent avec raison comme le saint des saints, la

personne du Sauveur est en cause. Mais est-ce trop exiger que de les inviter à faire le compte de leurs voies en se demandant si dans une religion ambitieuse d'être populaire, et ennemie décidée de la facile théorie des deux doctrines, le saint des saints doit être réservé à des philosophèmes assez indéchiffrables, ils en conviennent, ou à une personne vivante, semblable à nous tous, que chaque chrétien doit s'efforcer d'imiter sous peine d'être indigne de son nom? Puissent ceux qui possèdent encore la flexibilité d'esprit nécessaire pour accomplir une évolution, radicale nous en convenons, se dire enfin qu'ils n'ont que trop longtemps cloché des deux côtés. Il faut que le vif emporte le mort, on ne peut indéfiniment verser le vin nouveau, si tant est qu'on en ait, dans de vieux vaisseaux qu'on voit éclater de toutes parts. Il n'est pas de tradition qui puisse prévaloir contre le droit, disons mieux, le devoir de la conscience chrétienne de se débarrasser peu à peu de tous les éléments arbitraires dont on prétend la faire vivre. C'est là ce qu'exige l'esprit protestant qui n'est autre que l'esprit chrétien. Nous voudrions avoir quelque autorité.... Mais que dis-je? contradiction dans les termes, illusion des illusions! faire appel à l'autorité pour dissiper les illusions des autoritaires! La vérité en s'imposant peu à peu, est seule de force à se conquérir les âmes fermes qui osent la regarder en face.

Pour atteindre M. Lobstein et renverser sa thèse, il faut qu'on s'entende d'abord sur la légitimité de sa méthode. On l'a assez vu par tout ce qui précède, l'idée fondamentale de M. Lobstein, c'est qu'au fond tout ce qui est dans l'Evangile n'est pas nécessairement parole d'Evangile. Au fait nul homme au courant de la science moderne ne lui contestera sa thèse en théorie. Dans chaque faculté de théologie on enseigne la théologie biblique, distincte de la théologie ecclésiastique. Et non seulement la théologie biblique admet des types divers d'un écrivain à l'autre, mais elle constate un progrès marqué d'une époque à l'autre chez le même auteur. N'est-ce pas reconnaître que même chez les hommes les plus marquants il y a toujours une large part à accorder à l'élément humain nécessairement faillible et progressif?

On ne ferait pas non plus avancer la question en invoquant la révélation et l'inspiration. Il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens et la portée de ces doctrines. M. Lobstein récuse à l'avance les procédés de ceux qui tout en criant sur les toits qu'ils ne croient pas à l'inspiration plénière, n'agissent pas autrement *in concreto*, dans chaque cas spécial, que les adeptes les plus arriérés de cette théorie. « Il n'est plus guère de théologiens qui osent se rallier, en théorie, à la doctrine de la théopneustie absolue ; au contraire, on met une certaine affectation à proclamer bien haut qu'on a victorieusement rompu avec la conception mécanique et magique de l'inspiration des livres saints, et l'on se fait complaisamment honneur de cet acte de courageuse indépendance. S'agit-il cependant de tirer résolument les conséquences de ces prémisses, aussitôt on recule, on tâtonne, on biaise, et finalement on rentre dans l'ancienne ornière, et l'on demeure rivé à la tradition, dont on avait d'abord répudié avec tant de fracas les errements séculaires. N'y a-t-il pas dans ce procédé, sinon un manque de probité et de loyauté scientifique, au moins une inconséquence doublement funeste, puisqu'il fausse d'emblée l'interprétation historique et l'intelligence religieuse des documents sacrés, et que, d'autre part, il dénature foncièrement le véritable caractère de la preuve dogmatique tirée des Ecritures. » (Pag. 6, 7.)

On ne serait pas plus avancé si on substituait la notion de révélation à celle d'inspiration. Il faudra toujours commencer par déterminer sur quoi la révélation doit porter. M. Lobstein demanderait qu'on ne confondît pas entre certaines doctrines proclamées très salutaires, et qui ne sont souvent que des antinomies, des contradictions, résultant d'une application défectueuse faite de la raison humaine aux faits chrétiens, et la mise au jour de ces vérités qui, par suite de leur valeur intrinsèque, trouvent un profond écho dans le cœur de quiconque possède encore les étincelles d'une vie supérieure. Sur ce point encore tout le monde se pique d'avoir fait quelques pas en avant. Les plus attardés se récrient au besoin quand on prétend qu'ils voient dans la Bible un système dogmatique arrêté de toutes pièces et une fois pour toutes par Dieu lui-même. Si l'on veut

être pris au sérieux par M. Lobstein, il faudra qu'on n'oublie pas les concessions qu'on est obligé de faire d'une manière générale. L'auteur serait homme à rejeter *à priori* une foule d'objections de détail en disant que la Bible ne saurait faire autorité dans les questions intellectuelles, spéculatives, dans les méthodes d'herméneutique, mais uniquement quant à ce qui tient aux vérités religieuses et morales se recommandant d'elles-mêmes à la conscience. Au besoin il pourrait établir qu'en agissant ainsi il est, plus que ses adversaires, dans le grand courant de la théologie du XVIe siècle.

Mais c'est surtout quant à l'usage dogmatique de l'Ecriture résultant des idées fausses sur l'inspiration et la révélation, que M. Lobstein risque de ne pas s'entendre avec ses antagonistes. Il répudie hautement les prétentions naïves de ce dogmatisme démocratique, étroit et intraitable, qui court encore les rues, quand il ne trône pas dans les facultés de théologie. Les juristes se sont au moins donné la peine de faire un cours de droit avant de citer le code dont ils savent coordonner les parties. Nos ignorants, qui sont parmi nous les plus hardis des dogmaticiens, se sont épargné toutes ces peines. Ils ne savent pas même ce que c'est que prendre une parole dans son milieu, dans son contexte. Cette innocence fait toute leur force aux yeux des hommes qui sont encore accessibles à de pareils raisonnements.

M. Lobstein n'est pas dans ce cas. « Alléguer une série de témoignages bibliques qui énoncent la préexistence du Fils de Dieu, est chose aisée, dit-il ; mais on s'abuserait étrangement en s'imaginant qu'une énumération de passages scripturaires, une accumulation même imposante de *dicta probantia* fournirait la solution du problème. Ces passages qu'elle en est la genèse intime, la signification précise, la portée générale dans l'ensemble de l'enseignement de leurs auteurs ? forment-ils vraiment un élément constitutif et intégrant de l'organisme de leur pensée ? Est-il permis de les ériger en *dicta probantia*, et ceux-ci ont-ils en effet la force probante que leur prête l'orthodoxie courante ? Telle est la question. » (Pag. 6.)

« Le caractère scripturaire d'une doctrine ne se fonde pas

sur l'usage de telle parole arrachée à son contexte ; il ressort de l'ensemble des notions bibliques saisies dans leur genèse et suivies dans leur développement. A la méthode atomistique qui entasse pêle-mêle des citations isolées, il faut substituer la méthode organique qui reproduit le sens historique et ressaisit l'inspiration vivante et intime des documents sacrés. On se fait singulièrement illusion en s'imaginant rendre hommage à l'autorité et à la dignité des Ecritures, alors qu'on fait abstraction de l'idée génératrice et de l'ensemble organique d'un développement biblique : en désarticulant la chaîne d'une démonstration théorique ou en brisant le nerf d'une exhortation pratique pour s'attacher isolément à chacun des éléments obtenus par cette dissolution téméraire, on ne fausse pas seulement l'intelligence générale du texte, on dénature aussi le sens précis de chacun de ses membres. La naïveté puérile avec laquelle on se flatte d'établir le crédit biblique d'une doctrine fragmentaire de la Bible, est un des plus funestes héritages de l'ancienne orthodoxie et de la théorie de l'inspiration mécanique des Ecritures, dont notre protestantisme a tant de peine à se dégager, au grand détriment de la foi et de la science. »

On le voit, les points à débattre entre M. Lobstein et ceux qui ne partageront pas les résultats de son étude sont loin de manqner. Mais faut-il en conclure que nous allons assister à des débats sérieux, féconds, dignes d'hommes se rendant bien compte de la gravité des questions soulevées ? Nous avouons que nous ne sommes pas sans crainte. La morale à tirer d'une conjuration du silence serait alors des plus triste. Le protestantisme français que tout provoque à se rajeunir, aurait fait un pas décisif dans cette direction qui risque d'en faire une doublure, pâle et qui plus est fort inconséquente, du catholicisme. Il ne resterait plus que quelques églises bien étroites où trôneraient sous le nom de saine doctrine, les débris incompris de la théologie du passé, défigurés par la superstition de quelques ignorants. Les théologiens comme M. Lobstein déjà trop rares, deviendraient plus rares encore, parce qu'ils seraient toujours moins compris.

Mais cette étude si importante, si intéressante et si inespérée

dans nos jours de disette, autorise peut-être à espérer mieux. En tout cas la controverse, si elle s'engage, ne saurait aboutir qu'entre des théologiens acceptant en général les principes fondamentaux de M. Lobstein et lui contestant uniquement l'application qu'il veut en faire à la doctrine de la préexistence personnelle et consciente du Logos. Il ne manque pas d'hommes qui prétendent n'être pas étrangers à la science du jour et à ses méthodes ; l'occasion est belle pour eux de montrer jusqu'à quel point ils ont mordu à la nouvelle théologie ; quant à ceux qui se tiennent en deça de ce terrain moderne, il faut qu'ils discutent au préalable les méthodes de M. Lobstein tout en justifiant les leurs. Mais peut-on espérer qu'on s'atteigne? Réussira-t-on même à comprendre? Une pensée pénible n'a cessé de nous poursuivre pendant toute cette étude. Sans doute il est réjouissant de voir qu'on fait encore de la théologie indépendante parmi nous ; mais quelle chance y a-t-il que les hommes qui n'ont cessé d'avancer se rencontrent jamais avec ceux qui, depuis longtemps, piétinent sur place, pour ne pas dire reculent?

En ce qui nous concerne nous entendons ne pas sortir du rôle de simples spectateurs que nous avons accepté dans le cours de la présente exposition. C'est dire assez que toutes les personnes qui auraient à défendre et à contester les résultats de M. Lobstein trouveraient dans nos colonnes une hospitalité dont nous serions heureux de les voir profiter.

V

Moins pour commencer le feu que pour montrer à l'auteur avec quelle attention et quel profit nous avons lu son livre, nous risquerons, en finissant, une demande d'explication. Elle porte, il est vrai, sur un point fort général, mais elle n'en va pas moins au fond des choses. On sait assez que Schleiermacher, qui se proposait de bannir la métaphysique de la dogmatique, a été accusé, et avec raison, d'avoir fait plus que personne de la métaphysique. Au fond, le grand tort de sa théologie c'est de n'avoir, malgré ses prétentions, jamais réussi

à s'émanciper du joug d'une métaphysique non chrétienne et fort peu accommodante. Cette illusion n'est pas rare chez les esprits les plus sincères. Nous avouons n'avoir pas su découvrir chez M. Lobstein la moindre trace de cette disposition à substituer une métaphysique à une autre, à chasser un démon par un autre. A cet égard, la réaction paraît franche, complète.

Mais ne va-t-elle pas trop loin sur un autre article ? On sait le peu de cas que Schleiermacher faisait de l'Ancien Testament. On a dit que les moraves, qui lui avaient si bien appris à aimer le Fils, ne lui avaient pas fait connaître le Père. Faute de mieux, il se serait alors adressé à Spinoza, qui, quoique d'origine juive, ne lui avait pas inspiré le respect voulu pour l'ancienne Alliance. Mais tout en accordant que l'Ancien Testament fut une préparation, sinon exclusive, du moins spéciale, à l'alliance de grâce[1], ne peut-on pas s'abstenir de le confondre avec elle ? C'est ce que M. Lobstein nous semble ne pas s'être demandé quand il érige en maxime absolue le principe suivant : « Le témoignage religieux du Nouveau Testament repose sur la révélation religieuse de l'ancienne Alliance, acceptée et accomplie par Jésus-Christ, qui n'en a dépassé la lettre que parce qu'il en a réalisé l'esprit. En conséquence, *une doctrine n'a droit de cité dans la dogmatique chrétienne qu'à la condition de se légitimer aux yeux de l'Eglise par sa filiation directe et son lien organique avec le contenu religieux du témoignage prophétique renfermé dans l'Ancien Testament.* » A ce compte-là, le christianisme serait-il autre chose que du judaïsme explicite, étendu, devenu universel ? L'originalité, le caractère distinctif de l'Evangile, ne se trouverait-il pas un peu méconnu ? M. Lobstein n'est-il pas tombé dans une confusion trop à la mode dans tous les domaines : n'a-t-il pas

[1] Ce besoin d'expliquer la personne du Sauveur par l'Ancien Testament se trouve déjà chez Schwarz. En opposition à Strauss, qui a recours à l'élément esthétique de l'hellénisme, ce n'est pas d'esthétique, dit-il, mais de religion, qu'il est ici question. « Il faudrait parler du plus bel héritage du judaïsme, de l'élément *théocratique* au sens le plus pur et le plus élevé, tel qu'il se manifeste dans les paraboles du royaume. » Voir *Théologie allemande contemporaine*, pag. 176.

oublié qu'il y a toujours une distinction à établir entre les conditions *sine qua non* et les causes déterminantes? Le supérieur ne se dégage jamais tout seul de l'inférieur, bien que celui-ci le conditionne. Au risque de paraître paradoxal en parlant d'un novateur comme M. Lobstein, nous nous demandons si cette confusion ne témoignait pas d'une trop large part faite à la tradition, à la révélation, comme fait historique s'affirmant par certaines *institutions extérieures* dans lesquelles elle s'incorporerait? Nous serions un peu tenté, question de la préexistence à part, de prendre parti pour ce Logos général, lumière qui éclaire tout homme venant au monde. L'esprit ne passe-t-il pas avant tout? Sans déprécier les institutions d'Israël, ne leur est-il pas antérieur? N'a-t-il pas eu son existence avant elles et en dehors d'elles? Cette assimilation trop intime des deux alliances n'explique-t-elle pas peut-être le rôle prépondérant, excessif que M. Lobstein fait jouer à l'idée de l'*élection* comme facteur pour la formation de sa christologie? Est-ce bien là un élément permanent, définitif, ou plutôt traditionnel et local? De sorte que si notre objection était fondée, l'Ancien Testament n'aurait pas tenu tout ce que notre auteur s'en promettait. « D'ailleurs, dit-il, le départ entre le facteur essentiel de la foi et les formules explicatives de *la théologie est singulièrement facilité si l'on a soin de recourir toujours à l'Ancien Testament.* » Peut-être, dans le cas spécial, le recours à l'Ancien Testament a-t-il eu pour effet de rétrécir l'horizon au lieu de l'étendre. En insistant comme il le fait sur l'idée de l'*élection*, établit-il bien « le départ entre les facteurs essentiels de la foi et les formules explicatives de la théologie? » M. Lobstein, qui s'entend si bien à traduire le sémitisme en japhétisme, ne paie-t-il pas à son tour tribut à la confusion des langues quand il s'écrie : « Aimé en Jésus-Christ, élu en Jésus-Christ, sauvé en Jésus-Christ? » Ces bienheureuses affirmations de la foi, dont un usage banal a souvent émoussé le sens et appauvri la richesse, il me semble que j'en entrevois maintenant les divines profondeurs, car elles rattachent, par un lien sublime, l'élection du Fils de Dieu à l'élection de son Eglise, car elles fondent le salut du pécheur sur la base immuable de la fidélité

de Dieu, *antérieure à toutes les déterminations humaines, et supérieure à toutes les vicissitudes humaines*, car elles me garantissent en Dieu, « avant la création du monde, » la possession d'une vie éternelle, sur laquelle le monde n'a point de prises et que nul ne ravira de la main de mon Père qui est dans les cieux. « Est-ce bien sûr que la catégorie de l'élection soit la plus propre à rendre les rapports entre le Fils et le Père, entre les créatures et Dieu ? Cette conception n'est-elle pas un reflet *temporaire* de la manière de penser d'Israël, qui se tenait pour le peuple élu de Dieu ? Et puis, cette catégorie de l'élection est-elle aussi riche qu'il faudrait ? N'est-elle pas exclusivement formelle ? Tous les envoyés de Dieu étaient ses élus ; en quoi Jésus se distinguerait-il des autres ? Qu'est-ce qui nous autoriserait à tenir la religion de l'Evangile, — et M. Lobstein ne nous contestera pas que c'est là une exigence impérieuse de la conscience chrétienne, — comme absolue et définitive ? L'investiture, — vînt-elle même de Dieu, — ne saurait suffire à elle seule ; qu'on nous permette un mot vulgaire : l'habit n'a jamais fait le moine. Pourquoi Jésus est-il devenu ce qu'il est ? Est-ce parce qu'il a été élu à cette fin ou parce qu'il s'est rendu digne de cette élection ? Il faut choisir. Que si M. Lobstein se prononce pour la première hypothèse, nous voilà plongés encore une fois dans la métaphysique la plus transcendentale ; le Christ des évangiles nous échappe de nouveau, pour devenir le Christ idéal dont M. Lobstein ne veut pas. Jésus a-t-il, au contraire, été élu par suite de ce qu'il a été et de ce qu'il a fait ? Alors le grand drame ne se déroule plus dans les profondeurs inaccessibles de l'être ; au grand profit du cœur et de la conscience, il se rapproche singulièrement de nous. Après avoir débuté officiellement par la tentation, s'être prolongé pendant tout le cours de la vie du Maître, il atteint son point culminant en Gethsémané : il ne coûte rien moins qu'une sueur de sang, — pour parler le langage figuré de nos évangiles, — à Celui qui nous a sauvés en sentant le premier toutes les amertumes de la mort. Nous avons nous-mêmes, selon le langage de saint Paul, à compléter en nos corps les souffrances de Christ pour son corps, qui est l'Eglise. Le Christ

de l'histoire est reconquis pour jamais : toute âme qui a connu la lutte contre le péché s'écrie dans un accent de triomphe : Celui-ci est os de mes os, chair de ma chair ! Il a vaincu par la force qui n'est qu'à lui ; je puis remporter la victoire à mon tour.

Que devient alors l'idée de l'élection éternelle ? Tout simplement un reflet dans le passé, fixé avec des couleurs juives, du grand drame dont la conscience chrétienne avait été le témoin ému.

Qu'aurait donc fait M. Lobstein en insistant trop, à notre sens, sur l'idée d'élection, qu'il préfère à celle de préexistence consciente ? Sans s'en douter, il aurait substitué un philosophème juif à un philosophème judéo-grec. Nous l'accordons, ils ne seraient pas de la même espèce, mais ils seraient du même genre : les deux branches différentes auraient poussé sur le même tronc. Il y a plus : peuvent-elles aller l'une sans l'autre ? Comment peut-il être question d'élection s'il n'y a un être préexistant, personnel, conscient à élire ? A moins que tout cela ne doive être entendu au sens exclusivement idéaliste, auquel cas nous verrions reparaître toutes les prétentions dont l'auteur a fait la critique.

Mais enfin, dira M. Lobstein, vous ne pouvez supprimer tout élément métaphysique ? — Aussi nous n'y songeons guère ; il nous faut de toute nécessité la métaphysique qui est impérieusement réclamée par les exigences de la vie religieuse et morale. Mais alors, qu'on veuille bien la réduire au minimum, ou mieux encore qu'on les dépouille, ces postulats métaphysiques indispensables, de tout élément rationel, temporaire, emprunté à une religion inférieure. Surtout qu'on n'aille pas emprunter le langage d'une économie aussi spéciale, aussi fermée que celle d'Israël. Si M. Lobstein reconnaît que le quatrième évangile a parlé avec raison d'un Logos préexistant, pour être compris des chrétiens d'entre les Juifs, pourquoi lui-même se ferait-il aujourd'hui juif, en empruntant au langage religieux de l'ancienne Alliance une terminologie qui risque d'être moins comprise que jamais ? Il est obligé de tenir un langage compréhensible pour tous. Est-ce le cas quand il a recours à cette notion de l'élection ?

Il nous parait difficile que M. Lobstein puisse se dispenser de tenir compte de nos observations, car enfin il est une christologue *empirique*, il ne faut pas qu'il l'oublie. Que peut lui dire à lui cette élection éternelle ? Ne provoque-t-elle pas à l'envi toutes les objections qu'il a lui-même fait valoir contre le dogme de la préexistence personnelle et consciente ? Faut-il lui rappeler ses propres paroles : « Toute affirmation concernant la divinité de Christ qui serait séparée ou isolée de l'œuvre historique du Sauveur et de l'expérience spirituelle de la communauté est une affirmation en l'air sans valeur religieuse, sans efficacité pratique, sans réalité positive pour la foi ; c'est par ce que le Christ a fait pour moi que je sais ce qu'il est pour moi ; c'est à travers le fait de la rédemption que je saisis la personne du Rédempteur ; c'est l'œuvre qui me révèle l'ouvrier. » Et qui me révèle qu'il a été élu, si vous y tenez à toute force ? Mais, encore une fois, que savez-vous par expérience, — et vous ne voulez être qu'empirique, je crois, — de cette élection ? Il semble difficile qu'un auteur dont l'ouvrage déborde de sève religieuse, morale, puisse attacher une importance bien grande à ce bloc erratique dont il semble parfois vouloir faire la clef de voûte d'un édifice d'où la métaphysique doit être à tout jamais bannie.

Mais qu'avons-nous fait à notre tour ? quelle mouche nous a piqué ? M. Lobstein ne se contentera pas de dire que nous avons foulé aux pieds nos serments ; il nous accusera à bon droit, de ne pas même savoir lire, hanté que nous sommes par le besoin de découvrir la petite bête. *Essai*, je vous prie, dira-t-il sans doute, et qui mieux est *Fragment*... d'un *Essai*. A la bonne heure ! Mettons que nous n'ayons rien dit ; nous reviendrons sur cela plus tard,... si Dieu nous prête vie.

Et cependant il est bien un point sur lequel je ne saurais décidément lâcher prise. N'est-ce pas un peu vieux style que de parler encore d'une élection *antérieure* à toutes les déterminations humaines et *supérieure* à toutes les vicissitudes humaines ? Si tel était le dernier mot de notre auteur, n'aurions-nous pas à notre tour à faire notre peccavi ? Avions-nous bien

le droit de dire que nous n'avions pas vu percer dans cette étude le moindre bout d'oreille métaphysique? Mais nous aurons sans doute mal compris. M. Lobstein ne peut voir dans l'histoire de l'humanité le produit d'un seul facteur unique et effectif : Dieu. Comment résoudre alors les problèmes de théodicée dont les énigmes angoissantes surgissent aujourd'hui de toutes parts avec une insistance spéciale? Si l'autre est discrédité, à tout le moins faut-il admettre un dualisme moral, ayant pris naissance dans le temps et devant prendre fin par le consentement libre des intéressés. Il se fait tant de mal dans notre pauvre monde, que, pour ne pas rouler dans le trou noir du pessimisme, qui exerce sa fascination sur tant de désabusés, on éprouve un vif besoin d'en décharger, autant que faire se peut, le Dieu d'amour que nos mères nous ont appris à appeler : *Notre Père qui es aux cieux*. M. Lobstein ne saurait pourtant aller chercher l'explication de toutes les énigmes dans un optimisme grandiose et absolu. Sa protestation contre les empiétements de la métaphysique, et surtout le rôle décisif qu'il fait jouer à la conscience, à la morale ne sauraient le lui permettre.

Les lecteurs voudront bien nous pardonner ce que ces dernières pages ont d'énigmatique. Nous ne pouvions traiter à fond une grosse question sous simple forme d'épisode. Et puis, n'avions-nous pas fait vœu de nous renfermer dans le modeste rôle de rapporteur, qui est dans les premières traditions de notre *Revue*? Qu'ils se consolent des obscurités résultant de notre laconisme. Ils ne pourront manquer de les voir se dissiper en remontant jusqu'au foyer dont nous n'avons signalé que quelques rayons. Qu'ils admettent ou non les résultats de M. Lobstein, ils apprécieront les jouissances de divers genre, que peut faire goûter une étude théologique bien conduite. Ils lui seront reconnaissants d'avoir, par son initiative hardie, empêché qu'il ne finît par s'établir une espèce de prescription contre les études sérieuses, approfondies.

P. S. Ce qui précède était déjà écrit et en route pour l'imprimerie, lorsqu'il nous est parvenu une réponse au travail de

M. Lobstein[1]. Malgré notre vif désir, il nous a été impossible de tenir compte de cette brochure, sous peine de prolonger démesurément le présent article. Nous voudrions espérer que le livre de M. Lobstein provoquera plusieurs autres écrits et une discussion approfondie que nous serions heureux d'avoir à résumer un jour.

* * *

[1] *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la Kénose ou l'argumentation et les conclusions du livre de M. le professeur P. Lobstein sur la notion de la préexistence du Fils de Dieu*, examinées au point de vue logique par R. Wennagel, pasteur à Strasbourg. Strasbourg, E. Freiesleben, librairie ancienne et moderne, 12 rue du Temple-Neuf 12, 1883.

WELLHAUSEN ET SA MÉTHODE

DANS LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE[1]

Après avoir relu les trois textes que Wellhausen attribue à trois époques, fort distantes les unes des autres, de l'histoire d'Israël ; le plus ancien : Ex. XX, 24-26, qui daterait de l'époque de la licence en matière de culte ; le second : Deut. XII, où Wellhausen voit déjà l'unicité du sanctuaire réclamée ; le troisième : Lév. XVII, où ce principe est censé avoir passé dans la pratique, je ne saurais contester que la législation concernant le culte israélite n'ait en effet traversé trois phases successives, dont toutefois j'intervertirais l'ordre indiqué tout à l'heure ; mais rien ne m'empêche de renfermer ces trois phases dans les limites de l'ère mosaïque ; rien ne m'oblige à renvoyer la rédaction de l'un ou de l'autre des trois textes précités à une époque postérieure au séjour dans le désert.

La première de ces phases fut celle qui précéda la construction du Tabernacle, racontée Ex. XXXVI et sq. Nous y rapportons la norme énoncée Ex. XX, 24-26, qui instituait le droit pour le serviteur de Jéhova d'offrir des sacrifices dans tout lieu que l'Eternel avait désigné et consacré par une manifestation surnaturelle. Si nous consultons l'intention de la législa-

[1] Pour le premier article, voir la livraison de septembre.

En repassant mon premier article, j'ai reconnu, ce que sans aucun doute j'aurais dû faire plus tôt, que ma critique sur un point d'ailleurs tout spécial, annoncée au dernier alinéa de pag. 496, n'était pas valable au point de vue de mon adversaire. Je la retire par conséquent, sans avoir, pour le moment, rien à retrancher de celles qui la précèdent et qui la suivent.

tion tout entière, qui était de prévenir l'invasion de l'idolâtrie, nous reconnaîtrons que ce but était pleinement atteint par cette disposition, d'un caractère d'ailleurs tout provisoire, et répondant à la nécessité des choses depuis le moment de la sortie d'Egypte jusqu'à la constitution définitive du culte dans le désert.

La critique nouvelle relève avec insistance, comme une des contradictions renfermées dans les documents dits mosaïques, la mention faite Ex. XXXIII, 7-11, *du* tabernacle d'assignation (l'article le supposant connu), à un moment où le sanctuaire ordonné par Jéhova ne devait pas encore être construit. Si nous rapprochons ce texte de Ex. XIX, 24, où nous trouvons pareillement la mention de sacrificateurs désignés comme tels et distingués du peuple, avant l'établissement du sacerdoce lévitique et aronique, ces difficultés paraîtront se résoudre toutes deux ensemble.

Nous n'avons jamais dit que les institutions dites mosaïques fussent des créations absolument nouvelles en Israël; elles ont dû être greffées, autant que cela pouvait se faire, sur des traditions, des rites, des coutumes, une situation religieuse et morale héritée des patriarches, mais altérée en partie, et en tout cas insuffisante pour réaliser la mission nouvelle du peuple de Jéhova. On offrait des holocaustes et des sacrifices de prospérité dès les temps les plus anciens, et Moïse en fit offrir par le ministère de jeunes Israélites sur un autel élevé par lui au pied du Sinaï, avant que la loi des sacrifices lui eût été révélée. (Ex. XXIV, 4 et 5.) De même donc qu'il y avait déjà des sacrificateurs en Israël avant l'élection d'Aaron et des lévites, ministres provisoires du culte traditionnel, et issus sans doute de toutes les tribus d'Israël, il a pu y avoir dans le désert, outre les autels érigés par Moïse en différents lieux, un tabernacle provisoire servant de rendez-vous principal entre Dieu et le peuple. Je suis assez porté à croire que ce fut la propre demeure du chef, c'est-à-dire de Moïse lui-même, qui servit de tabernacle d'assignation avant la construction du tabernacle définitif.

Le texte que nous plaçons le second, comme représentant

une phase subséquente, est Lév. XVII, dont nous pouvons dire hardiment qu'il porte sa date en lui-même. C'était une loi pour le désert, car elle concernait non seulement les cérémonies sacrées, mais l'économie domestique ; elle consacrait à la fois l'unicité du culte *et de la boucherie* ; et il faudrait supposer à ces prêtres contemporains de Néhémie, une puissance de pastiche littéralement surnaturelle, et plus étonnante à coup sûr que la rédaction par Moïse du livre du Lévitique tout entier, pour admettre que l'interdiction de tout abatage de bétail de boucherie en tout autre lieu que l'entrée du sanctuaire ait été insérée ici à la seule fin de prêter un critère d'ancienneté à un document fabriqué. Cet exemple nous prouve en même temps qu'ici, comme en toute chose, l'esprit, c'est-à-dire le bon sens, emportait la lettre, et que parmi les lois données au peuple, tout aussi impératives d'ailleurs les unes que les autres, il en était qui, par leur nature même, devaient passer pour abrogées dès l'entrée en Canaan.

Le texte de Deut. XII, en revanche, institue formellement un sanctuaire unique dans le sein du peuple d'Israël, une fois que celui-ci sera établi en Canaan, et cela *dans le lieu que l'Eternel aura choisi* (vers. 5, 11, 14); et nous avons déjà loyalement reconnu que c'est en ce point que réside la principale difficulté de l'opinion traditionnelle. Mais nous sommes convaincu en même temps que cette difficulté trouvera sa solution dans une interprétation vraie des mots que nous venons de souligner.

Nous disons d'abord du chap. XII du Deut. ce qui nous a paru vrai de Lév. XVII, savoir que ce texte aussi porte en lui-même sa date, à moins que nous n'admettions ici encore une tentative de pastiche, qui vraiment deviendrait fastidieuse en se répétant. L'auteur s'adresse ou affecte de s'adresser au peuple dans le désert (vers. 8) : « Vous ne ferez pas comme tout ce que nous faisons ici aujourd'hui, chacun selon son bon plaisir ; » puis, quelques versets plus loin, interprétant évidemment l'interdiction rapportée Lév. XVII, d'abattre du bétail pour l'usage domestique ailleurs qu'au sanctuaire, il réserve dans l'application qui en sera faite les conditions nou-

velles d'existence où le peuple va entrer (vers. 21) : « Si le lieu que l'Eternel ton Dieu aura choisi pour y mettre son nom est loin de toi, alors tu tueras de ton gros et menu bétail... en quelque ville que tu demeures !... »

Mais comment s'expliquer, si ce texte existait et devait être connu, que, sans aucun scrupule, tant d'hommes de Dieu paraissent avoir, jusqu'à la construction du temple de Salomon, ignoré, méconnu et violé le principe de l'unicité du sanctuaire ? Notre réponse se trouve Deut. XII, 5, dans les mots : *dans le lieu que l'Eternel votre Dieu aura choisi, d'entre toutes vos tribus, pour y mettre son nom.* C'est que ce « lieu choisi » ne pouvait être ni Silo, ni Nob, ni Gabaon, tous séjours éphémères d'un tabernacle éphémère lui-même. L'installation prédite et promise du sanctuaire définitif d'Israël n'était possible et légitime que dans une Canaan tout entière conquise et pacifiée, dans la capitale prédestinée du royaume de Dieu, dans la *ville sainte* consacrée à ce suprême objet : la préparation et l'accomplissement de l'œuvre du salut, et ce sanctuaire lui-même ne pouvait être qu'un temple. Tant que ces diverses étapes de la carrière du peuple de Dieu restaient à atteindre, la loi contenue Deut. XII demeurait forcément sans effet.

Selon le plan normal de l'histoire du royaume de Dieu, et déjà selon l'attente des patriarches (Gen. XLIX, 1), la conquête du pays de Canaan devait être le signal en même temps que la condition de l'accomplissement de toutes les antiques promesses ; ce devait être l'avènement des derniers jours, *acharith haiamim :* de l'ère messianique. Dans ce cas qui eût été le normal, le peuple de Dieu eût immédiatement joui des bienfaits de l'unité religieuse dans l'unité politique et nationale. La théocratie, fondée dans la terre de Canaan, eût été sans délai pourvue de tous ses organes nécessaires, tous fidèles à leur mission et la remplissant tout entière ; et le peuple élu eût été amené sans effort, sans crise et sans chute, à ses destinées messianiques.

La réalité dévia aussitôt de cette ligne normale ; il fallut brûler bien des stations fortunées sur la route royale que Jéhova avait préparée au peuple messie ; les échéances les plus ardem-

ment désirées durent être ou supprimées ou ajournées ou raccourcies par la faute de l'homme. Les deux premiers chapitres des Juges qui nous transportent à l'époque immédiatement postérieure à la première conquête achevée, mais non terminée, nous offrent le tableau navrant de cette nouvelle situation, dont les larmes du peuple entier (Jug. II, 4, 5), ne furent que les interprètes trop fidèles. Le peuple de Dieu établi dans la terre de la promesse, mais côte à côte avec des ennemis insoumis, toujours menaçants et souvent victorieux, dut attendre jusqu'à David l'effet des antiques promesses qui lui assuraient la possession incontestée du pays découlant de lait et de miel ; et même alors, malgré la tentative et le désir du grand roi, dans sa capitale enfin conquise et sous son sceptre béni, la construction d'un temple, mettant un terme à un provisoire séculaire qui menaçait de devenir définitif, dut être encore remise à l'avènement d'un successeur.

Qui dira les soupirs arrachés à toutes les âmes fidèles par cette attente indéfinie ? Nous en avons un écho conservé dans les paroles prêtées à David (Ps. CXXXII, 3-5), où nous n'hésitons pas à voir une allusion directe à Deut. XII, 14 : « Si j'entre dans la tente de ma maison, et si je monte sur le lit où je couche, si je donne du sommeil à mes yeux, et si je laisse sommeiller mes paupières, jusqu'à ce que j'aie trouvé un *lieu* à l'Eternel et des pavillons pour le tout-puissant de Jacob... »

Eh ! je vous le demande, comment s'expliquer qu'un roi puissant et victorieux, au moment où il venait de conquérir sa capitale et de s'y bâtir un palais, voulant honorer le Dieu auquel il rapportait tous ses succès, se soit laissé arrêter tout à coup dans son dessein de lui construire un sanctuaire auquel son propre nom restât attaché, et se soit résigné à laisser de son vivant le culte national dans ce misérable appareil hérité du passé ? comment s'expliquer une chose si invraisemblable, si à ces objets, témoins des humbles origines du peuple d'Israël, l'arche et la tente d'assignation, ne s'était pas attaché un caractère de consécration inviolable ? On nous dit que toutes les fois que l'histoire authentique du règne de David men-

tionne un tabernacle, il s'agit non pas de celui qui aurait été fait par Moïse, mais d'un sanctuaire créé par ce roi lui-même ; et je demande encore une fois pourquoi, ayant à faire un tabernacle, soit pour remplacer un précédent atteint de vétusté, soit pour inaugurer un culte nouveau, David se serait renfermé dans des proportions si modestes, et j'ajoute si humiliantes pour son règne ?

Mais la preuve que ce principe de l'unité de la théocratie, bien que retardé dans sa réalisation historique, était resté vivace au cœur de la nation, que ce n'était point une conquête à faire, mais un droit antique à restituer, nous est fournie, évidemment sans parti pris, par les appendices des livres de Josué et des Juges.

Dans Josué XXII, 10 nous lisons que les tribus transjordaniennes, en allant prendre possession de leur héritage, avaient établi un autel au bord du fleuve, qui, dans leur pensée clairement interprétée par eux-mêmes, 22-29, devait demeurer un monument de l'unité nationale, menacée par la configuration du territoire.

Les récits qui servent de suppléments au livre des Juges sont plus remarquables encore. Les chapitres XVII et XVIII nous font connaître la façon dont l'idolâtrie s'est introduite dans une des tribus d'Israël ; mais en même temps le prix qu'on attachait, même dans la décadence du culte, à la possession d'un officiant qui fût membre de la tribu de Lévi. Qu'est-ce à dire, sinon que le sacerdoce, déjà alors, n'était pas seulement une fonction, ni ne se rattachait à une simple corporation ; qu'il relevait d'une caste, dont le prestige survivait aux altérations du culte dont elle-même se rendait complice. Nous assistons donc ici à la décadence, momentanée sans doute, mais grave et critique d'une institution, et non pas à l'avènement lent et latent d'une quantité nouvelle.

Le second appendice du livre des Juges intéresse directement la question qui nous occupe. Cette histoire a dû se passer très peu de temps après la conquête, car nous y voyons Phinées, fils d'Eléazar, fonctionner comme souverain sacrificateur. L'arche de l'alliance apparaît comme le centre reli-

gieux et politique de la nation (XX, 27), et la ville de Silo est reconnue comme le rendez-vous désigné d'avance des solennités religieuses (XXI, 19).

Tournons quelques feuillets et arrivons aux premiers chapitres du livre de Samuel, nous rencontrons une situation à peu près analogue : un sacerdoce héréditaire (1 Sam. II, 30) établi à Silo, et un sanctuaire reconnu comme centre unique de la théocratie.

Silo ayant été détruite par une cause qui nous est restée inconnue, mais qui est rappelée, Jer. VII, 14, c'est à Nob que nous retrouvons quelque temps après le sanctuaire et la caste sacerdotale, et c'est là qu'aura lieu, par l'ordre de Saül, l'effroyable exécution racontée 1 Sam. XXII, 18, 19. Il ne faut pas s'étonner que le sacerdoce et le culte aient été pour un temps, à la suite de cette catastrophe, gravement désorganisés.

Est-ce à dire que Samuel ait ignoré ou violé le principe de l'unicité du sanctuaire pour avoir offert des sacrifices à Rama et dans d'autres lieux ? Eh ! non, encore une fois ; car l'éventualité prédite Deut. XII, 14, en ces termes : « au lieu que l'Eternel choisira, » n'étant pas encore réalisée, la pratique, en matière de sacrifices, restait provisoirement soumise à la norme, provisoire elle-même, énoncée, Ex. XX, 24-26 ; et je répète que l'intention du législateur, de prévenir l'invasion de l'idolâtrie en Israël, était pleinement satisfaite par une pratique conforme à cette norme, bien que différente, selon la lettre de celle prescrite Deut. XII, 14[1].

L'interprétation du principe de l'unicité du sanctuaire que nous venons de donner, n'est d'ailleurs pas la nôtre ; elle remonte à l'auteur du livre de Rois, 1 Rois III, 2 : « Le peuple sacrifiait encore dans les hauts lieux, est-il écrit, parce que jusqu'alors on n'avait pas bâti de maison au nom de l'Eternel. »

[1] Nous ne saurions être touché davantage par l'exemple d'Elie, bâtissant un autel sur le Carmel (1 Rois XVIII), que M. Vuilleumier oppose à l'opinion traditionnelle dans un des articles de cette Revue, cités plus haut. Qui ne reconnaîtra que la situation du prophète de Jéhova dans le royaume du nord était plus anormale encore que celle de Samuel avant la construction du sanctuaire définitif ?

Ce qui nous frappe peut-être le plus dans le Pentateuque, et nous paraît attester le plus sûrement l'antiquité de ce corps de documents, c'est tout un ensemble de caractères et de critères négatifs, dont j'énumérerai brièvement quelques-uns.

Croit-on que si le chapitre XIIe du Deutéronome eût été écrit après la conquête de Jérusalem, la ville sainte, la cité de David seraient désignée par ce terme tout à fait indéterminé : *un lieu* (makom) ; et qu'un auteur postérieur, si habile praticien qu'il eût été, eût pu se défendre de semer chemin faisant quelques allusions à des événements aussi marquants que l'avènement de David et la prise de possession par ce roi de la capitale définitive du peuple de Dieu ? Or, dans tout le Pentateuque, Jérusalem paraît complètement ignorée, et la seule mention, d'ailleurs contestable, qui en soit faite se trouve Gen. XIV, 18, c'est-à-dire dans un morceau dont la haute antiquité passait pour hors de doute en Allemagne à l'époque de mes études.

Trouvez-moi dans tout le Pentateuque des allusions quelque peu transparentes aux règnes de David et de Salomon et à la séparation des deux royaumes, et dites à M. Wellhausen de nous découvrir dans le Priestercodex un indice quelque peu significatif de la présence de la loi des Mèdes et des Perses.

Je ne sais si la puissance du préjugé fascine mon jugement ; mais la loi dite du Roi, si souvent opposée à l'antiquité du chapitre XVIIe du Deutéronome, m'a toujours paru répondre bien mal au service qu'on lui demande ; et les termes tout à fait généraux dans lesquels est annoncée une éventualité aussi probable que l'avènement d'un roi en Israël, et qui pourtant n'est indiquée que comme possible et semble même condamnée d'avance (14 *b*), m'étonneraient bien dans un document postérieur à l'avènement de la royauté.

L'horizon politique du Pentateuque, de la Genèse au Deutéronome, a un caractère *sui generis*, dont les traits principaux diffèrent absolument de ceux que nous présentent l'époque des rois ou celle postérieure à la captivité de Babylone. Dans le Pentateuque, Assur et Babel sont à peine nommés, et leur puissance est à peine indiquée ; les seuls passages où, sauf

erreur, il en soit fait mention, sont : Gen. II, 14; X, 10, 11; ces noms sont omis dans l'énumération des conquérants orientaux, Gen. XIV, 1, et dans Nomb. XXIV, 22-24, le rôle menaçant de l'Assyrie pour Israël n'est qu'indiqué en deux lignes. La pensée de l'auteur ou des auteurs se meut encore exclusivement dans le cercle restreint de l'Egypte, d'Edom, d'Amalec (dont la destruction n'aura lieu que du temps de Saül, 1 Sam. XV, 2), de Moab, de Madian et des différentes tribus des Cananéens. Encore le point de vue auquel plusieurs de ces peuples sont considérés est-il tout à fait propre au Pentateuque et au Deutéronome en particulier. Ce dernier livre se caractérise par l'abondance, faudrait-il dire affectée, des réminiscences de l'Egypte qui trouvent place jusque dans la version qui nous y est donnée du Décalogue. (Chap. V, 15; comp, XXIII, 7). Et je vous demande si l'indulgence témoignée aux peuples parents d'Israël, Edom (II, 4-6), Moab (9) et Hammon (19), dont nous ne retrouvons d'ailleurs pas d'exemples plus tard, serait concevable à l'époque des prophètes, en même temps que les terribles imprécations prononcées par eux contre Edom, Moab et Hammon [1]. (Comp. Abd. 18; Esa. XV, XXI, 11; Jér. XLVIII; XLIX, 1, 1-22; Ezéch. XXV, 8-11, 12-14.)

Les intuitions religieuses et morales présentent également un caractère propre à cette époque primitive. La circoncision, par exemple, qui joua un si grand rôle dans les préoccupations du peuple d'Israël dès l'époque de Saül, n'a pas encore eu le temps de se faire remarquer comme un signe distinctif du peuple d'Israël par rapport aux autres. Ni les Cananéens ni les Egyptiens ne sont encore désignés dans la langue courante des personnages en scène, par l'épithète dédaigneuse d'*incirconcis*, comme les Philistins et les autres ennemis d'Israël le seront plus tard ; et la raison en est simple : c'est que ce rite était retombé momentanément en désuétude, tôt après une première tentative de restauration. (Ex. IV, 24-26.)

[1] On objectera la mention défavorable faite d'Hammon et de Moab, Deut. XXIII, 3-6; mais autre chose est l'interdiction de toute communauté avec ces peuplades et les sentences d'extermination prononcées contre les Cananéens.

En même temps que l'idée religieuse apparaît revêtue et comme chargée de symbolisme, l'élément spécialement prophétique et messianique est demeuré encore à l'état rudimentaire. Les oracles annonçant l'avènement d'un messie individuel sont des plus clairsemés, et ils marquent pour ainsi dire les quelques cimes maîtresses de la révélation. Depuis l'oracle de Jacob touchant Juda (Gen. XLIX, 8-10)[1], il faut franchir toute la période de l'Egypte et du désert pour rencontrer les oracles de Balaam (Nomb. XXIV), puis la grande promesse de Moïse (Deut. XVIII, 18); encore le Messie n'est-il annoncé dans cette dernière que comme un futur prophète et non point comme un roi ou comme un oint. Ce dernier titre, destiné à une si grande célébrité, apparaît pour la première fois 1 Sam. II, 10.

Je vous le demande : une pareille indigence de l'idée messianique serait-elle concevable à une époque postérieure à David et à Salomon?

Nous pourrions passer en revue d'autres dogmes, dont la rédaction trahirait pour nous, par des lacunes toutes pareilles, la haute antiquité, s'il est reconnu que l'éducation que Dieu a donnée à son peuple, a dû être graduée et progressive, comme toute éducation bien entendue doit l'être. Je me contente de citer encore l'angélologie et la démonologie du Pentateuque, si fragmentaires, mais en cela même si prudentes et si bien accommodées aux aptitudes en même temps qu'aux infirmités d'un peuple enfant. Au moins n'entendrons-nous peut-être plus dire que les doctrines sur les anges et les démons, contenues dans certaines parties de l'Ancien Testament, sont des importations de Babylone et de la Perse.

Mais si la pénurie d'éléments messianiques qui nous frappe dans le Pentateuque nous paraît convenir seulement à l'époque à laquelle la tradition en a attribué la composition, nous avons le droit d'affirmer en revanche que l'époque d'Esdras et de

[1] Encore un exemple propre à montrer à quel point les extrêmes se touchent. Savez-vous qui a repris aujourd'hui l'ancienne interprétation de Scilo, comme nom propre du Messie, que chacun tenait pour surannée? C'est Wellhausen.

Néhémie, telle que nous la connaissons, ne se prête en aucune façon aux exigences de la nouvelle hypothèse. Il suffit de lire les produits littéraires de ce temps, les livres d'Esdras et de Néhémie en particulier, de se reporter par la pensée à cette phase de désenchantement et de désillusion dont est issu l'Ecclésiaste, pour être frappé de l'invraisemblance d'une théorie qui place dans un semblable milieu la rédaction première d'une symbolique aussi compliquée, et j'ajoute aussi profonde et originale, que la loi cérémoniale d'Israël. Ce sont les époques primitives et héroïques des nations qui engendrent soit les mythologies soit les symboles, et non pas les époques philosophiques et dialectiques, comme celle à laquelle on voudrait rattacher les origines du Priestercodex. Ne trouverait-on pas quelque part, dans le livre d'Esdras, quelque écho, quelque répercussion de cette grande préoccupation qui devait enfanter le tabernacle d'assignation ? Je vois qu'on s'efforçait alors de faire revivre les anciens temps, mais je ne m'imagine pas qu'on se fût senti ni la force, ni le temps, ni le goût de créer de toutes pièces une pareille fantasmagorie.

Pascal a dit qu'il y a dans la nature assez de raisons pour éclairer ceux qui veulent croire, et assez d'achoppements pour endurcir les autres. Eh bien ! le Pentateuque renferme deux et même trois petites pierres d'achoppement et de scandale, que la Providence semble y avoir disposées exprès pour faire grincer les rouages du fameux système éclos dans la seconde moitié du XIXe siècle ; et elles ne me rappellent pas mal certaine autre petite pierre roulant de la montagne et venant frapper le pied d'une certaine statue.

On sait que le pronom masculin הוא ne se trouve pas moins de cent quatre-vingt-quinze fois dans le Pentateuque et dans le Pentateuque seul, au lieu du féminin היא, et que de ces cent quatre-vingt-quinze cas trente-six appartiennent au Deutéronome.

Le mot נער de même se rencontre vingt et une fois dans le Pentateuque et dans le Pentateuque seul pour désigner une jeune fille, au lieu de נערה, lequel ne se rencontre qu'une fois. (Deut. XXII, 19.)

Je n'aurais pas osé reproduire un argument aussi enfantin, craignant de commettre en cela à mon insu quelque grosse bévue qui n'eût fait honneur qu'à ma naïveté. Mais empruntant les chiffres que je viens de donner à un des huit articles que Delitzsch père a consacrés à la critique de Wellhausen dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, je me sens à tout hasard en assez bonne compagnie.

Wellhausen trouve comique qu'on fasse dépendre la solution de la question de l'authenticité du Pentateuque du sort du pronom הוא ; je trouve la chose comique aussi, ainsi que les efforts divers et désespérés qu'on fait pour évincer ce petit pronom, lequel répond comme le maréchal de Mac-Mahon : J'y suis, j'y reste !

Voici une dernière trouvaille dont j'assumerai seul en revanche la responsabilité, n'étant plus même en état de déclarer avec certitude si elle est de moi ou d'autrui.

N'est-il pas frappant que le nom de Jéhova Zébaoth, si fréquent dans les psaumes et les prophètes, ne se lise nulle part dans tout le Pentateuque et se rencontre pour la première fois 2 Sam. VI, 18? Ajoutez, je vous prie, ce modeste argument au précédent, et donnez-vous la peine d'y méditer un instant.

En même temps que le Pentateuque ne recèle aucune allusion évidente à des situations postérieures, la littérature postérieure, quoi qu'on en dise, suppose le Pentateuque à ses origines. Et ici nous perdrions beaucoup de temps à rechercher des textes corrélatifs les uns aux autres. Nous en avons déjà cité d'ailleurs. Nous préférons, au point où nous sommes arrivés, en appeler au témoignage des réalités vivantes.

Je demande donc si les censures mêmes des prophètes dirigées tour à tour contre le culte de Jéhova, dégénéré en formalisme — dès le règne de Saül déjà (1 Sam. XV, 22, 23) — et contre les cultes idolâtres, ne supposent pas une norme préexistante, reconnue à la fois des deux parties en présence, et condamnant les transgresseurs au nom de ce que nous appellerions la conscience publique, écho collectif de chaque conscience individuelle. Jugeons les prophètes sans acception

de personnes, comme ils paraissent avoir agi eux-mêmes : n'eussent-ils pas été souverainement injustes envers leur nation, en érigeant les conceptions religieuses reconnues dans leur compagnie en religion nationale, la seule légitime et la seule incontestable ? Et ne nous donneraient-ils pas le droit de suspecter sinon leur saint zèle, du moins leur judiciaire, alors qu'ils fulminaient de génération en génération les plus terribles anathèmes contre une nation qui, tout en faisant alterner dans son culte l'idolâtrie et le formalisme, restait après tout comme ses rois eux-mêmes à un niveau religieux et moral fort supérieur à celui de tous ses voisins ? Nous demandons où était le corps du délit reproché avec tant d'amertume et pendant cinq siècles consécutifs au peuple d'Israël, et comment il s'est fait que les auditeurs de ces censures infatigables et impitoyables se soient contentés de battre les uns, de lapider les autres, sans jamais s'aviser de leur répondre qu'après tout toutes les religions sont bonnes.

Eh quoi ! cette victoire sur le polythéisme qui, du neuvième au sixième siècle avant J.-C., fut refusée à ces hommes d'élite, armés de toutes les ressources d'une grande conviction et d'une grande éloquence, aurait été réservée à une confrérie de scribes et de prêtres poursuivant des fins malhonnêtes ! Et cette idée monothéiste, phénomène unique dans l'antiquité, après avoir surgi sans père, sans mère, sans généalogie, sans causes humaines et historiques dans le sein du prophétisme israélite, aurait été recueillie, défendue et finalement imposée à la nation, précisément par ces scribes et ces prêtres, rivaux et adversaires des prophètes, dont ils prétendaient détruire l'influence ! La vérité fondamentale de la religion d'Israël, celle qui a fait sa mission et sa gloire au sein de l'humanité, celle qu'Israël a transmise aux nations les plus éloignées et à la postérité la plus reculée, serait l'ouvrage de quelques faussaires !

La critique prétend que la loi est restée ignorée durant les siècles qui s'écoulèrent de la conquête à la captivité de Babylone, parce qu'elle n'a pas fourni un nombre suffisant de textes aux documents de cette période.

Je réponds que si vous retranchez une révélation monothéiste et sainte des origines du peuple d'Israël, l'existence du recueil des psaumes, ce magnifique document de la piété israélite, comme celle du prophétisme, deviennent des problèmes aussi redoutables à la critique qu'à nous ceux qu'elle nous oppose ; car les psaumes se donnent eux-mêmes comme l'écho fidèle, et plus fidèle que celui que l'histoire politique pourrait nous rendre, d'une parole de Dieu dès longtemps entendue, connue, méditée et savourée. (Ps. I, XIX, XL, CXIX.) Il n'est pas jusqu'à la division de ce recueil en cinq livres, laquelle remonte à l'époque de la formation du canon et correspondait à celle de la loi, qui n'attestât à tous les yeux que les psaumes, composés par l'élite religieuse de la nation, étaient la réponse de l'âme et de la conscience israélite à l'antique révélation de Jéhova.

Contrairement à la tradition constante des Juifs, des Samaritains et de l'Eglise, Wellhausen et son école ont décidé que le Pentateuque s'appellerait désormais l'Hexateuque et comprendrait, outre les cinq livres dits de Moïse, le livre de Josué. Cette proposition n'a l'air de rien, et elle n'est rien de moins en réalité que la méconnaissance d'un des caractères distinctifs de cette histoire que nous appelons sainte.

Soyons sûrs que si l'histoire d'Israël eût été une histoire profane, la conquête du pays de Canaan, l'épopée glorieuse, vraie ou légendaire de Josué et de ses compagnons d'armes, n'eût pas manqué à la place d'honneur dans les fastes de la nation, et nous ne verrions pas figurer aux origines du peuple d'Israël la fuite d'une multitude échappée de l'esclavage à travers un bras de mer, et la proclamation sur une montagne perdue au fond d'un désert, de dix commandements. Ce ne sont pas là les faits dont un peuple ordinaire se glorifie, et que les générations aiment à se réciter les unes aux autres, car ici il n'y avait de gloire que pour Dieu seul.

Je constate, chemin faisant, que des trois grandes fêtes qui marquaient les principales époques de l'année ecclésiastique, Pâque, Pentecôte et la fête des Tabernacles, aucune ne commémorait la conquête, et que même aucune autre solennité

ne fut instituée dans la suite des temps en l'honneur de cet événement. Les trois fêtes théocratiques se rapportaient simultanément aux cycles de la nature et à des événements du désert. Dans la semaine de Pâque on immolait l'agneau pascal et on offrait les prémices de la moisson. Pentecôte, qui coïncidait avec l'époque de la promulgation de la loi sur le Sinaï, dut avoir dès l'origine une relation implicite et sous-entendue à cet événement, mais cette seconde époque sacrée n'est désignée dans le Pentateuque tout entier que comme la fête de la moisson[1]. La troisième enfin, qui se célébrait dans le septième mois, fut instituée à la fois comme fête des récoltes de l'année et comme mémorial du séjour dans le désert, et reçut pour cette raison les deux noms, alternant l'un avec l'autre, de fête des récoltes et de fête des tabernacles. (Comp. Lév. XXIII.)

Trois objets principaux occupèrent successivement la pensée et les ambitions de l'élite d'Israël durant les longs siècles de sa préparation : la possession du pays de la promesse ; la possession d'un sanctuaire unique dans une capitale élue de Dieu ; l'avènement du roi sans reproche dans la personne du messie définitif.

Le Pentateuque reste devant nous comme le monument inachevé de cette première attente, frustrée en Moïse, de la possession de Canaan. Un second chef-d'œuvre, d'une époque subséquente, les deux livres de Samuel, furent le monument inachevé également de cette seconde attente, frustrée en David, de la possession d'un sanctuaire unique. Et les livres des Rois, ainsi que les livres prophétiques, sont les monuments immortels et toujours inachevés de cette troisième et suprême attente du Messie définitif, frustrée dans la personne de tant de prophètes et de rois, qui ne furent que des types incomplets ou infidèles de ce personnage idéal de l'avenir de cet

[1] Il est évident pour moi que si l'institution de ces fêtes en tant que religieuses eût été d'une date postérieure, comme on le prétend, on n'eût pas omis d'attacher une relation historique, qui était d'ailleurs donnée tout naturellement, à la fête de Pentecôte comme aux deux autres, ne fût-ce que par amour de la symétrie.

oint du Seigneur, appelé à réunir en lui le sacerdoce et la royauté, et qui sont morts en l'attendant.

Et c'est ainsi que le peuple de l'ancienne alliance et les hommes d'élite qui furent suscités de son sein, les auteurs de tous ces livres que nous appelons sacrés, depuis les jours de la fondation de la théocratie jusqu'aux temps qui suivirent la captivité de Babylone, furent destinés à rester les héros de l'attente et du désir ; c'est là le résumé de leur caractère et de leur histoire, tels qu'un des écrivains du Nouveau Testament les a compris (Héb. XI, 39 et 40.) Et l'histoire ancienne d'Israël, qui fut celle de la préparation du salut, a dû rester elle-même dans son ensemble, comme dans chacune de ses périodes particulières, inachevée ; sollicitant, au lieu de les satisfaire, l'aspiration et le désir. Et voyez comment ici encore le domaine moral et le domaine esthétique se rejoignent et tendent à se couvrir ; l'histoire sainte sera, au point de vue supérieur de l'art, la plus belle de toutes ; car créer une aspiration toujours plus ardente vers une réalité toujours plus haute et plus grande, c'est là le caractère et la fin de toute œuvre d'art ; c'est la condition de l'art lui-même.

Et voilà pourquoi le Pentateuque ne doit pas s'appeler l'Hexateuque.

Deux opinions extrêmes sont en présence concernant les origines et le mode de composition du Pentateuque.

Les uns se sont représenté Moïse, le libérateur et le prophète, écrivant de suite et d'un bout à l'autre, sous la dictée ou l'inspiration continue et égale du Saint-Esprit, les cinq livres appelés de son nom, voire la prédiction de sa propre mort. (Deut. XXXIV.) Si Moïse arrêtait de temps en temps sa plume, ce n'était que pour recevoir de nouveaux effluves de la puissance qui dominait son âme comme un instrument passif, après quoi il se remettait à l'œuvre.

Toute suppositon de sources ou de documents plus anciens consultés et utilisés par cet auteur sacré, paraissait attentatoire au caractère surnaturel de son inspiration, et il ne lui avait pas fallu une moindre dose de celle-ci pour marquer la lon-

gueur du lit de Og, roi de Basan, que pour écrire la parole : « Que la lumière soit, et la lumière fut ! »

M. Reuss, dans son grand ouvrage, *la Bible*, et M. Vuilleumier dans ses récents articles publiés ici-même[1] (pour ne citer que deux auteurs français), me font l'effet d'avoir visé principalement cette théorie de la composition du Pentateuque ou toute autre semblable ; et vraiment, si je voulais procurer à mon adversaire des triomphes faciles, je nierais que le Pentateuque, à commencer par la Genèse, accuse aucune diversité de style et de conceptions religieuses, ou que ces diversités, si elles existent, doivent être rapportées à des différences d'auteurs. J'accorderai donc au premier venu que des morceaux comme Gen. I-II, 3 et II, 4-25 ; VI, 1-7 ; 8-22, n'ont pu être composés de suite et par le même écrivain ; mais vous m'accorderez à votre tour qu'ils ont pu être soudés les uns aux autres par une main intelligente et amie ; par un génie initié aux diverses phases du plan divin des origines du peuple de Dieu sur la terre ; qui savait reconnaître dans les tout premiers âges du monde les ancêtres de sa famille spirituelle, et avait aperçu, dans la fondation de la théocratie israélite, une des premières grandes étapes de l'histoire déjà bien ancienne, et aussi ancienne que la chute, de la préparation du salut.

Ah ! par exemple, je n'entreprendrai pas de découper la Genèse en autant de fragments qu'elle a eu d'auteurs, ni de supputer sur les doigts, devant un auditoire ébahi, ces auteurs eux-mêmes, à un dixième près, par la raison toute simple que je crois avoir vu le jour 3 à 4000 ans après la plupart d'entre eux.

A l'opposite de la théorie que nous venons de caractériser se placent les critiques aux yeux desquels le Pentateuque n'est qu'une vaste bibliothèque, un pandémonium renfermant dans ses cadres plus ou moins disjoints, outre maintes diversités, maints contrastes, contradictions, et incongruités de toute nature

[1] *La question du Pentateuque dans sa phase actuelle*, Revue de théologie et de philosophie, sept articles, 1882, 1883.

et parfaitement irréductibles ; en un mot, les produits les plus incohérents des siècles, des générations et des tendances religieuses qui se sont succédé en Israël depuis la conquête de Canaan jusqu'aux Maccabées, en sorte que l'étude exégétique et critique de pareils documents devrait nous instruire moins de ce qu'ils disent que de ce en quoi ils se contredisent.

« La législation du Pentateuque, écrit M. Vuilleumier, *Revue de théologie*, mars 1883, pag. 145, tout en étant *une* quant à ses idées fondamentales et dans ses principes générateurs, *n'a pas été octroyée en une seule fois ni par le même homme, mais elle est le dépôt d'une longue évolution historique.* »

Jamais Jupiter n'a assemblé autant de nuées sur les mers d'Ionie que MM. Reuss et Vuilleumier n'ont colligé de contradictions de la Genèse au Deutéronome, et c'est à croire, après les avoir lus, qu'il n'y a plus deux versets du Pentateuque qui tiennent ensemble. Je me suis dit que parmi mes confrères il en est qui ont un *charisme* spécial pour découvrir les contradictions dans un texte, comme certains promeneurs pour cueillir les morilles dans la mousse des forêts ; et un second trait commun aux uns et aux autres serait qu'il leur est arrivé parfois de flairer plus de morilles qu'il n'y en avait.

Ces deux savants nous ont en tout cas rendu l'insigne service d'avoir collectionné à notre usage toutes les objections que peut susciter l'étude critique du Pentateuque, et d'en avoir composé un véritable arsenal.

« La conclusion à tirer de tout ceci, écrit M. Vuilleumier (pag. 145), c'est qu'il faut se garder d'identifier, comme on le fait communément, le Moïse *législateur*, de qui proviennent *dans leur principe* les lois du Pentateuque, et le Moïse écrivain, codificateur, *rédacteur*, à qui serait due la loi *dans la forme où nous la possédons*. Le premier appartient à l'histoire, dont il est une des grandes figures. Sans une personnalité telle que la sienne, sans un premier fonds d'idées et de principes, de règles et d'institutions émanées de lui, l'histoire d'Israël serait un corps sans tête ou, pour mieux dire, elle serait un édifice suspendu en l'air. L'origine et les développements du régime théocratique au sein de ce peuple obscur demeure-

raient historiquement inexplicables. Le second est un être de raison, qui a eu la tradition pour berceau et qui s'évanouit au contact de la critique. Que nous reste-t-il aujourd'hui qui soit indubitablement de la propre main du Moïse historique? Nul ne le sait ni ne peut le dire; car nous n'oserions affirmer que même les lois fondamentales que Moïse a écrites ou dictées en Horeb, même ce qui, dans notre Pentateuque, remonte le plus directement jusqu'à son époque, le Livre du Pacte, par exemple, y compris le Décalogue, nous ait été conservé dans sa forme originelle et dans toute son intégrité, jusqu'au moindre iota. »

La première réflexion que me suggèrent les conclusions de mon honorable adversaire, c'est que, comme les divers fragments du Pentateuque, elles me semblent ne pas tenir ensemble. Si le Moïse écrivain est déclaré un personnage légendaire, comment mon collègue sait-il que le Moïse législateur a été une des grandes figures de l'histoire? Vos conclusions négatives invalident vos positives, et les raisons qui vous ont commandé de douter dans vos dernières propositions devaient vous interdire d'affirmer dans les premières.

A diverses reprises, nous lisons, dans le Pentateuque, que Moïse a reçu l'ordre d'écrire Ex. XVII, 14, et qu'il a écrit XXIV, 4; le livre dans lequel furent déposées ces premières révélations portait même un nom, il s'appelait le *Livre de l'alliance*, XXIV, 7, et il nous est dit que Moïse le lut devant le peuple. Dans Ex. XXXIV, 27, l'Eternel donne de nouveau à Moïse l'ordre d'écrire *ces* paroles. D'après Nomb. XXXIII, 2, Moïse écrivit les campements des enfants d'Israël, selon le commandement de l'Eternel. Dans Deut. XXXI, 9 enfin, nous lisons que Moïse écrivit *cette* loi, et la donna aux sacrificateurs, enfants de Lévi, puis qu'il écrivit *ce* cantique, v. 22 (voir XXXII). Puissent ces indications aussi précises que discrètes suffire à nous persuader que Moïse a écrit à tout le moins la page où elles se trouvent; sinon, je demande derechef comment vous savez que Moïse a été une des grandes figures de l'histoire.

Dans son Introduction à l'Ancien Testament, Bleek a cherché à faire le départ des parties des livres moyens du Pentateuque,

qui, selon lui, remontent incontestablement à Moïse ou à l'époque mosaïque, et de celles qui portent les traces d'une date postérieure. En suivant les critères énoncés par ce critique, dont l'impartialité ne saurait être suspectée, nous serions en état de reconstituer dans le sein du Pentateuque un fonds minimum de documents d'origine mosaïque, que nous opposerions aux conclusions absolument négatives qu'on vient de lire.

Or la valeur probante des critères posés par Bleek ne pourra être contestée, à moins qu'on ne renonce du même coup à tout élément de certitude historique.

C'est ainsi que Bleek attribue sans hésitation à Moïse ou à son époque tous les morceaux où se rencontrent les expressions : *hors du camp ; Aaron et ses fils ; dans le désert* et *hors du désert ;* par exemple : Lév. I-VII, XIII et XIV, XVI, XVII ; Nomb. XIX ; et il tire de ces prémisses les trois conclusions suivantes (pag. 206) :

1° Alors même que le Pentateuque dans sa forme actuelle n'aurait pas été composé par Moïse, et que plusieurs lois particulières devraient être considérées comme les produits d'un âge postérieur, la législation qui y est contenue n'en devrait pas moins être considérée dans tout son esprit et son caractère comme véritablement mosaïque.

2° Dès l'âge mosaïque, il doit y avoir eu dans le sein du peuple hébreu une activité littéraire, sans laquelle il ne serait pas supposable que ces lois se fussent conservées avec tant de détails.

3° Le Pentateuque, et en particulier les trois livres moyens du Pentateuque, nous offrent d'une manière générale un terrain historique. Comme en effet ces lois supposent les mêmes conditions d'existence pour le peuple d'Israël que celles que la partie historique du Pentateuque nous présente, elles peuvent servir à attester d'une manière générale le caractère historique de l'ouvrage.

M. Vuilleumier ne s'est pas laissé arrêter par ces considérations, et il n'hésite pas à admettre que cette *teinte locale*, si frappante dans les livres moyens du Pentateuque, est elle-même d'importation postérieure, et qu'elle serait le fait de la

rédaction « laquelle, en codifiant ces thorôth, se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. »

Mais s'il en est ainsi, comment savez-vous que Moïse a été une des grandes figures de l'histoire ?

Si l'on me demandait quel était le meilleur moyen de conserver l'histoire de Jésus-Christ, de façon à l'accréditer le plus sûrement dans ses traits essentiels pour les générations futures, je répondrais qu'il fallait pour cela qu'elle fût écrite par plusieurs narrateurs, par quatre au moins, qui tout ensemble fussent d'accord entre eux sur les parties essentielles de cette vie, sinon nous aurions le droit de dire qu'ils mentent tous les quatre ; et qui divergeassent à tout propos, soit dans l'ordre soit dans les détails mêmes de leurs récits ; sinon, nous dirions qu'ils se sont copiés, et que ces quatre témoignages se réduisent en réalité à un seul.

De quel prix sont pour nous les divergences qui existent entre nos évangiles, c'est ce que les critiques modernes nous prouvent à satiété, puisque ces divergences entre Matthieu, Marc et Luc ne les empêchent pas de soutenir tour à tour que A a copié B et C ou B, C et A, ou C, A et B ; que sous l'évangile actuel de Marc il y a un Marc primitif, ou Ur-Markus, qui a été copié par Marc, lequel l'a été à son tour par le deutéro-Matthieu et par Luc ; et que serait-ce donc si nos trois versions synoptiques étaient pareilles !

Voyez pourtant à quel point deux bons chrétiens peuvent diverger de sentiments dans une question de critique ; et par ces deux bons chrétiens, j'entends M. Vuilleumier et moi. Si l'on me demandait ce qu'il fallait faire pour attacher à un ouvrage tel que le Pentateuque, composé il y a passé trois mille ans, les signes les plus certains d'antiquité et d'authenticité, les critères les plus propres à désarmer la critique trois mille ans plus tard, pour assurer en un mot à la tradition qui attribue la composition du Pentateuque à Moïse, ou du moins à son époque, le plus haut degré de crédibilité, voici ce que je répondrais : Apportez-moi un ouvrage ayant l'aspect d'un journal, écrit au fur et à mesure des événements grands et menus d'un voyage à travers un désert. Je demande de trouver dans cet ouvrage

tout ce qu'on peut lire dans les mémoires complets d'une des époques importantes de l'histoire d'une nation : narration, législation, questions d'art, d'architecture, industrie naissante, morale et religion ; généalogies, statistique, géographie, économie politique, hymnes belliqueux, prodiges et faits divers, batailles, victoires et défaites ; des scènes d'intérieur, des querelles de ménage mêlées à des discordes publiques, celles-ci éclatant plus d'une fois en conflits sanglants ; je m'attendrais à y voir aux prises l'autorité chancelante de chefs auxquels manquait le prestige d'anciennes traditions, et l'humeur remuante des multitudes arrachées soit à l'anarchie, soit à l'esclavage, et ignorantes des bienfaits et des obligations d'une saine liberté ; enfin l'éternelle question du pain (appelée ici celle des oignons), à laquelle s'ajoute toujours en Orient celle de l'eau, la question de l'estomac, en un mot, toujours étouffée, jamais résolue.

Je ne m'étonnerais pas de trouver tous ces documents d'une époque unique et antique jetés plus ou moins pêle-mêle dans certains grands cadres calculés d'avance pour recevoir ces matériaux sans les comprimer ; et dans ces vastes réceptacles, je remarquerais sans beaucoup d'inquiétude ni d'étonnement des répétitions, des incohérences de narration, des diversités de style et de points de vue, des contradictions, inévitables même entre des témoins également sincères des mêmes faits, entre les auteurs également véridiques de récits parallèles. Puis j'aimerais à suivre cet ouvrage multiple et divers, mais vivant comme la nature, monotone parfois comme le désert, tour à tour se traînant dans les rocailles et les sables, à travers de sèches et rebutantes nomenclatures ou d'interminables détails d'anatomie animale ; puis ces landes stériles traversées tout à coup par un éclair éblouissant, par un souffle venu du ciel, arrosées, fécondées et verdissantes... ouvrage impatientant, sublime, unique !

Or je soutiens qu'un produit littéraire répondant à la description que je viens de faire ne sera jamais l'œuvre d'un comité de rédaction fonctionnant autour d'un tapis vert, à l'instar du comité de la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, ou du comité de la *Bible annotée* de Neuchâtel, attendu que

les comités de rédaction sont les ennemis nés, et pour ainsi dire officiels, des contradictions et des répétitions.

Il est si vrai que la plupart des lois contenues dans les livres moyens du Pentateuque ont eu un caractère occasionnel[1], qu'elles furent motivées par les circonstances du moment, appelées souvent par une raison de nécessité ou d'opportunité imprévue ; le texte nous les a conservées si bien encastrées, pour ainsi dire, dans les faits contemporains, que Graf lui-même a dû en convenir ; car ayant entrepris d'abord de détacher ces lois de leur contexte historique pour les reporter à une date postérieure, il dut bientôt donner raison à sa façon à ses contradicteurs en faisant subir aux parties narratives la même transposition qu'aux parties législatives, reconnaissant ainsi que les unes et les autres forment un seul et même conglomérat. Le texte du Pentateuque s'est donc montré pareil à un de ces vieux murs de l'antiquité où la pierre et le ciment ne forment plus qu'une masse, et que le temps a renversés ou respectés tout entiers.

Quand donc nous aurons admis et reconnu toutes les contradictions et répétitions que la critique nous signale dans le texte du Pentateuque, avant de nous déclarer contraints à admettre ses conclusions, nous demanderons qu'on ne remplace pas devant nous une difficulté par une autre, peut-être plus grave encore ; et il restera à nous expliquer comment ces rédacteurs postérieurs, soit qu'ils aient voulu nous tromper ou qu'ils se soient trompés eux-mêmes, soit que nous leur imputions de la mauvaise foi ou seulement de la maladresse, ont poussé l'inadvertance jusqu'à laisser subsister dans le texte définitif tous ces

[1] Ce caractère se révèle à nous en maintes occasions dont je ne cite ici que les premières que je rencontre en feuilletant le texte. L'institution du sabbat est pour ainsi dire expérimentée dans les faits extérieurs avant d'être codifiée ; comp. Ex. XVI, 22; plus tard, elle recevra une nouvelle et terrible sanction dans un fait particulier, Nomb. XV, 32-36. La loi sur le blasphème fut rendue à l'occasion du fait raconté Lév. XXIV, 10-14. A deux reprises le cas des filles de Tselophcad donne naissance à de nouvelles dispositions législatives : Nomb. XXVII, 1-11; XXXVI, 1-12; je vous demande si des rédacteurs fabriquant un document eussent eu l'idée de traiter ce cas dans deux morceaux différents.

éléments disparates les uns à côté des autres tandis qu'il leur était si facile de nous en imposer en produisant une rédaction unie, bien ordonnée et approuvable par la critique.

Je remarque au chap. XXXVIII de l'Exode du v. 21 au 31 un morceau qui ne procurera jamais beaucoup d'édification aux âmes pieuses, mais qui m'inspire le plus vif intérêt : car nous possédons ici les comptes du Tabernacle dressés par les Lévites par ordre de Moïse et visés par Ithamar, fils d'Aaron, le fils du souverain sacrificateur. Fallait-il être assez roué pour insinuer ce produit littéraire, datant de l'époque de Néhémie, entre la description du parvis et celle des vêtements sacerdotaux afin de renforcer la teinte locale empruntée à l'époque du désert !... De grâce, chers confrères, veuillez réserver quelques surprises à notre curiosité future !

Plus j'y pense, plus je me convaincs que ces fameux fabricateurs de documents ont été de francs maladroits. Quoi ! ils voulaient faire passer leur œuvre pour antique et solennelle, l'entourer du prestige d'une tradition vieille de mille ans, en rattacher les origines à la religion des pères, et ils permettent qu'on nous raconte que cette législation censée mosaïque n'a pas cessé d'être haïe et violée par les contemporains de Moïse ; que dix révoltes successives ont contraint Jéhova, qui avait donné cette loi, à abandonner pour quarante ans la génération du désert ; qu'en un mot les transgressions d'Israël contre les institutions mosaïques ont été aussi anciennes que ces institutions elles-mêmes ; qu'elles ont commencé le lendemain même de la promulgation des dix paroles. Ah ! le bon billet qu'ils ont donné là au législateur Moïse. Je vous réponds bien que les historiens modernes de la France traitent les Gaulois, et que les historiens modernes de l'Allemagne traitent les Germains mieux que tout cela.

Encore si, tout en maltraitant les ancêtres de la nation, ces singuliers mystificateurs avaient épargné les grands personnages de l'époque sous le prestige de laquelle ils mettaient à couvert leurs compositions. Alors nous pourrions encore admettre que les conditions du succès en matière de fraudes littéraires n'étaient pas sensiblement différentes de ce qu'elles

sont aujourd'hui. Mais point du tout! la tribu sacerdotale de Lévi devant sa prérogative à la sentence prononcée contre son ancêtre qui avait commis le brigandage dans la terre sainte : Gen. XLIX, 5-7 ; malédiction qui ne fut tournée en bénédiction que plusieurs siècles plus tard : Deut. X, 8 ; Moïse et Aaron issus d'une union condamnée comme incestueuse dans la loi dite mosaïque ; comp. Ex. VI, 20 avec Lév. XX, 19 ; bref, Moïse, les parents de Moïse, la femme de Moïse, le frère de Moïse, la sœur de Moïse, les fils d'Aaron reçoivent chacun à son tour, de la part de ces intelligents faiseurs, le pavé de l'ours.

Comment le trouvez-vous, ce futur libérateur des Hébreux, alors que voulant défendre son compatriote attaqué par l'Egyptien, il regarde çà et là avant de tuer l'Egyptien ? Ex. II, 12.

Et Séphora la jeune bergère rencontrée pour la première fois et tirée du danger au bord d'une fontaine, pour devenir la mère négligente et l'épouse acariâtre, Ex. IV, 24-25 !

Et Aaron, le premier des souverains sacrificateurs, se montrant le lâche et complaisant serviteur de la populace, Ex. XXXII !

Relisez un peu la courte mais chaude altercation entre le fondateur de la théocratie et le dépositaire suprême de la charge sacerdotale, surpris lui et ses fils en flagrant délit d'irrégularité dans l'exercice de leurs fonctions, Lév. X, 12-20 ; Aaron s'excusant d'avoir brûlé la viande de la victime au lieu de l'avoir mangée, par l'accablement où l'a jeté la mort de ses deux fils foudroyés par le feu profané du sanctuaire, et Moïse finissant par approuver les raisons de son frère... et ce n'est pas là une petite scène racontée tout chaud et sur place !

Et Marie, la belle-sœur hautaine, la sœur ambitieuse et jalouse, complotant avec Aaron une sédition contre « l'homme le plus patient de toute la terre, » atteinte subitement de la lèpre et exclue pour sept jours du camp... vous dites que ce n'est pas Moïse qui a pu écrire le verset 3 du chap. XII des Nombres, et je dis que lui seul a pu écrire ce verset et ce chapitre.

Et comment l'histoire de cette famille, la plus illustre en Israël jusqu'à celle d'où devait sortir le Messie, s'est-elle terminée ? Aaron et Moïse, condamnés tous les deux à périr dans

le désert au milieu de cette génération rebelle, en punition de leur propre rébellion... Aaron, dépouillé solennellement de ses vêtements sacerdotaux et dégradé de sa charge avant de gravir la montagne d'où il ne doit plus revenir, Nomb. XX, 22-29; et Moïse implorant en grâce de l'Eternel la faveur de voir enfin ce bon pays de la promesse, n'obtenant que cette brève réponse : C'est assez! ne me parle plus de cette affaire! (Deut. III, 25-26.)

Mon principe, en matière de critique, c'est que les raisons destinées à renverser une tradition séculaire doivent être plus fortes que celles qui militent en sa faveur. L'*onus probandi* incombe aux novateurs ; et ce qui me frappe dans la tradition qui attribue à Moïse la composition des parties essentielles du Pentateuque, ce qui tend à la confirmer à mes yeux, c'est précisément le peu de souci que l'auteur, quel qu'il soit, paraît avoir montré de se faire passer pour Moïse. Il faut descendre à travers toute la Genèse jusqu'à Ex. XVII, 14, pour rencontrer la première mention de son rôle d'écrivain, et ces mentions elles-mêmes, comme nous l'avons vu, sont assez clairsemées dans les livres suivants. Ah! que des fabricateurs de documents eussent parlé différemment. Soyez certains que, dans ce dernier cas, le premier verset de la Genèse eût été à peu près le suivant : « Moi, Moïse, homme de Dieu, qui entend les paroles du Dieu fort, qui a la science du Très-Haut, qui voit les visions du Tout-Puissant, étant ravi en esprit sur la sainte montagne où j'ai contemplé Dieu face à face, j'ai entendu une voix qui m'a dit : Au commencement Dieu créa les cieux et la terre... »

Le Pentateuque reste pour moi l'antique monument des origines de la théocratie d'Israël. La Genèse en forme le portique annonçant admirablement l'édifice. Nous y reconnaissons les traces de fragments plus anciens et d'origine diverse, mais assemblés, adaptés et ajustés les uns aux autres et à un plan d'ensemble dont les lignes, très faciles à suivre, convergent vers Sinaï. Les livres moyens du Pentateuque et le Deutéronome se donnent eux-mêmes expressément pour écrits en partie de la main même de Moïse, et par le caractère de leur composition, ils se révèlent d'une manière générale à une critique impartiale

comme contemporains des événements qui y sont racontés. D'autres hommes contemporains et successeurs du Législateur, ont sans doute collaboré au grand œuvre, en recueillant, collationnant et transcrivant avec soin tous les fragments hérités de cette grande époque, afin que rien d'important ou d'authentique ne s'en perdît. Toutefois la vénération superstitieuse qui plus tard compta les lettres des livres canoniques, et défendit d'en changer une seule, fut longue, selon nous, à établir son règne. Ce livre fut dès son origine rapporté au but pratique qui était le sien; et avec une sainte liberté, on ne se fit pas faute de l'approprier aux usages et aux convenances du culte, et d'en faciliter çà et là la lecture publique et privée par des additions et des corrections indifférentes à son caractère moral et religieux.

Peut-être, si les sages en Israël eussent prévu que la critique chrétienne s'emparerait de ces vétilles, transformées en indices historiques, pour rejeter d'une manière générale l'authenticité du livre de la loi, eussent-ils pris plus de précautions; par exemple, ils se seraient gardés d'ajouter, Gen. XII, 6, ces mots : « Les Cananéens étaient encore dans le pays ; » ils n'eussent pas changé, Gen. XIV, 14, l'antique nom de Laïs en celui de Dan, que cette ville ne devait prendre qu'à l'époque des Juges; ils n'eussent pas prêté à Moïse en certains endroits du Deutéronome, l'expression : *au delà* du Jourdain, tandis que c'est : *en deçà*, qu'il fallait lui faire dire. Enfin ils eussent dédaigné peut-être d'ajouter en marge les mesures du lit de Og, roi de Basan (Deut. III, 11), qui même passées dans le texte n'intéressent pas très directement le salut de mon âme. Mais voilà ! les sages en Israël n'ont pas tout prévu, et peut-être que la Providence elle-même a permis et voulu qu'il y eût bien des choses à défendre et d'autres même à abandonner aux épines du chemin, dans ces saintes lettres dont saint Paul a dit qu'étant inspirées de Dieu, elles sont en même temps utiles pour enseigner, pour convaincre, pour corriger et pour instruire dans la justice. (2 Tim. III, 16.)

Quel est le sort que l'avenir réserve à la théorie de Wellhausen qui en vient renverser et remplacer tant d'autres aussi

infaillibles qu'elle? Suivra-t-elle ces précédents météores qui, après avoir illuminé l'atmosphère, et même fait quelque fracas, ne laissent plus après eux qu'une queue errante; ou victorieuse dans ses défaites mêmes, traversera-t-elle une série de métamorphoses qui la multiplieront dans ses débris? Wellhausen est-il destiné à être traité quelque jour comme lui-même a traité nos auteurs sacrés, selon la norme posée Math. VI, 1, 2? Et que dirait-il donc si quelque collègue et théologien l'accusait d'avoir revêtu de masques ses intentions et ses idées? Mais cela ne se fera pas, il le sait aussi bien que nous, car la science qu'on appelait autrefois la critique sacrée, et qui s'appelle aujourd'hui la critique tout court, est réputée aussi sacrée que jamais, et bien plus même que les écrits dont elle traite.

Un symptôme moins rassurant pour les adeptes du système de Wellhausen, c'est que le second tome de son histoire d'Israël n'a pas encore paru, en langue allemande du moins, et, dit-on, ne paraîtra pas [1]. Ce serait là une façon comme une autre, et assez familière d'ailleurs aux savants allemands, de sortir d'une impasse. Et peut-être que si Mme de Sévigné était encore de ce monde, et qu'elle eût lu le livre de Wellhausen (car elle lisait toute sorte de choses), écrirait-elle encore à sa fille, de sa plume spirituelle et sensée : Wellhausen passera comme le café !

GRETILLAT.

[1] Depuis que ces lignes ont été écrites et expédiées, il a paru une seconde édition de l'ouvrage qui a fait l'objet de cette critique ; mais je ne sache pas que le IIe tome ait vu le jour.

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL

SECOND ET DERNIER ARTICLE

Méthode de la théologie systématique. Plan de la dogmatique. La théologie et la science.

Quelle que soit d'ailleurs la position qu'on occupe vis à vis de la théologie de M. Ritschl, nous pensons qu'on ne saurait s'empêcher d'applaudir à la puissante réaction qu'il exerce contre les procédés habituellement en usage dans la littérature dogmatique.

Le système chrétien forme un tout dont on ne peut reconnaître la légitimité et la nécessité qu'en l'embrassant dans son ensemble. Mais au lieu de puiser ainsi dans les profondeurs de l'idée chrétienne des arguments en faveur de sa vérité, il est de mode d'en appeler à de soi-disant données primordiales de la raison humaine et de démontrer la présence dans le christianisme d'une religion naturelle, universellement crue et adoptée. On promène ainsi son imagination dans le domaine de la spéculation pure ou encore dans celui de l'observation empirique de la nature; on entasse péniblement des matériaux scientifiques, à l'effet d'asseoir l'Eglise chrétienne sur un fondement d'emprunt jugé plus solide et plus imposant. Mais ces appuis sont fragiles et sans consistance. Ces données qu'on dit fondamentales sont loin d'être acquises à l'humanité entière; cette prétendue religion naturelle s'illusionne sur ses origines.

C'est un axiome pour le professeur de Gœttingue que la connaissance parfaite du christianisme n'est possible qu'au

point de vue et au sein de la communauté chrétienne. Dans le prochain chapitre où nous traiterons des sources de la dogmatique. nous exposerons pourquoi l'Ecriture sainte est la norme régulatrice de ses affirmations et dans quelle mesure il faut recourir à la preuve biblique. Ici il s'agit seulement d'établir que le point de départ pour la théologie systématique doit être pris dans le christianisme même et non en dehors. Se refuser à cette vérité n'est-ce pas admettre une lumière supérieure à celle que Jésus est venu apporter dans ce monde? C'est donc déclarer la révélation divine insuffisante, c'est la tronquer. Et combien, d'autre part, ne sera t-elle pas chancelante, cette croyance basée uniquement sur des élucubrations humaines? Les réformateurs, et Luther en particulier, grâce à leur haute intuition des vérités religieuses, ont reconnu et déclaré expressément que la preuve intrinsèque était la voie la plus sûre, la plus directe pour arriver à la connaissance et aux convictions chrétiennes, quoiqu'ils ne l'aient pas poursuivie eux-mêmes jusqu'au bout. Si de trop rares théologiens ont penché depuis vers cet avis, aucun n'a montré, à l'égal de M. Ritschl, ce que ce point de vue entraînait de remaniements dans les cadres traditionnels, aucun n'a su, comme lui, mettre la main à l'œuvre pour frayer la route nouvelle et provoquer ce que ses adhérents appellent un rajeunissement de la science théologique.

Nous avons constaté dans notre analyse du christianisme que son idée mère, son idée dominante, est celle du *royaume de Dieu*. C'est de là qu'il faut déduire toutes les autres thèses. Les notions de Dieu, de la création, de la rédemption, de la sanctification sont mises dans leur jour par celle du royaume.

Arrêtons-nous un instant à la théologie proprement dite. Nous n'avons d'autre norme pour connaître Dieu, le Dieu chrétien, que la révélation du christianisme. Dieu s'est manifesté en Christ comme le chef du royaume basé sur le principe de l'amour. Donc la définition première et nécessaire de Dieu est *amour*, auquel élément il faut subordonner tous les autres qui s'y rattachent. Comme cette volonté d'amour a pour objectif la fondation du royaume, la distance entre Dieu et la

créature est suffisamment accusée, puisque cette dernière est incluse dans le but que Dieu se propose. Mais ce même but exige et motive aussi la création et la direction du monde par la volonté divine : nous sommes donc autorisés à conclure à l'action créatrice et à la providence de Dieu.

On voit dès à présent, et sans qu'il soit besoin d'insister, que toutes ces affirmations sont d'une certitude religieuse absolue, qu'elle ne sont point des corollaires théologiques mais des postulats religieux et que la voie sur laquelle chemine notre théologien s'écarte sensiblement de celle des dogmaticiens de droite et de gauche. On sait l'ordre que la plupart des théologiens systématiques adoptent dans leurs ouvrages. Ils commencent d'abord par poser des thèses métaphysiques sur l'essence et la substance divines, ils s'efforcent de surprendre, pour ainsi dire, Dieu dans son état d'immobilité, de repos, de fixer ce qu'il est en lui-même et indépendamment de sa révélation. Malgré les vues plus justes de Luther, de Mélanchthon et de Calvin dans ses premiers essais, on a persévéré dans cette vieille ornière de la scolastique, débutant toujours dans l'exposé de la doctrine chrétienne par une sorte de connaissance *naturelle* de Dieu pour en démontrer postérieurement l'accord avec la révélation et par suite la légitimité de cette dernière. Le Dieu créateur expliquait le Dieu rédempteur. Nous ne croyons pouvoir mieux marquer l'opposition formelle du protestantisme authentique contre une pareille méthode qu'en citant un passage de Luther qui l'a flétrie plus énergiquement que personne. A propos de Jean XVII, 3 : *Et c'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent toi qui es le seul vrai Dieu et Jésus-Christ que tu as envoyé*, il s'exprime ainsi :

« Remarquez bien comme Jésus entremêle dans ce verset la connaissance de lui-même et celle de son père, à tel point qu'on ne reconnaît le Père qu'en Christ et que par Christ. Car je l'ai dit bien souvent et je le dis toujours encore, afin qu'on y songe après ma mort et qu'on se tienne en garde contre tous ces docteurs possédés et menés par le diable, qui commencent, par le point le plus élevé, à enseigner et à prêcher sur Dieu, indépendamment du Christ. N'est-ce pas ainsi que les hautes

écoles jusqu'à nos jours se sont égarées dans de vaines spéculations sur les actes de Dieu dans son ciel, afin de savoir ce qu'il est, pense et fait à part lui-même ? »

Sans nous étendre sur la christologie de M. Ritschl, ce que le temps dont nous disposons ne nous permet point, nous ferons observer cependant que l'inextricable confusion qui a régné jusqu'aujourd'hui dans tous les essais de ce genre, provient encore de cette fausse spéculation dogmatique qui s'imagine pouvoir atteindre le fond de la personnalité au delà des manifestations précises d'elle-même qui ne sont autres que ses actes. Au lieu de s'en tenir à la vie et à la mort du Christ, de percevoir le Fils dans celui qui fait les œuvres glorieuses du Père, nos constructeurs de systèmes christologiques (les adhérents de la κρύψις comme ceux de la κένωσις) s'essaient à mêler dans de justes proportions le divin et l'humain dans le Christ, et s'obstinent à résoudre un problème resté insoluble dans tous les siècles et d'une utilité heureusement toute secondaire au point de vue religieux. S'il en était autrement, comprend-on l'influence désastreuse qu'auraient sur l'Eglise chrétienne et la certitude de sa foi toutes ces explications christologiques qui s'excluent les unes les autres et qui tentent toutes cette chose énorme : faire comprendre comment l'auteur de la création en est lui-même une parcelle. Du reste le procédé purement expérimental doit être commandé bien impérieusement par le sentiment religieux puisque l'un des adversaires les plus acharnés de M. Ritschl, M. Dieckhoff, de Rostock, après avoir malmené comme il faut les vues du théologien de Gœttingen, dans un rapport lu à la conférence hanovrienne de l'an dernier, en arrive à conclure comme lui. Je cite textuellement : « la question de savoir comment on peut rendre compréhensible l'union du divin et de l'humain dans l'unité de la personne est une question étrangère à la foi. »

Si l'on applique notre méthode à la tractation de la dogmatique chrétienne, on s'apercevra bien vite que la théorie de la justification et de la rédemption en forme le point central. Tout le restant n'a qu'une signification périphérique, si je puis ainsi dire, une importance dérivée. La notion de la rédemption

donne comme l'ouverture de l'angle sous lequel il faut considérer tous les autres dogmes. C'est sans doute ce fait que M. R. a voulu affirmer d'une manière non équivoque en écrivant ses trois volumes intitulés: *La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*, dont le troisième, si l'on y regarde de près, contient à peu près tous les membres du système chrétien classés dans un ordre nouveau, et présentant l'avantage d'un tout organique et d'une méthode plus serrée. C'est ce que ne comprennent guère ceux qui, n'ayant jamais poussé leurs investigations au delà du titre du livre, l'ont appelé une monographie. Comme excuse, il est vrai, ils pourront alléguer avec raison la déplorable obscurité et la grande raideur du style. Cette incurie de la forme, disons-le en passant, fréquente chez les théologiens allemands, mais caractéristique surtout dans les écrits de M. Ritschl, est une faute impardonnable que commettent ceux qui ayant reçu un talent du ciel, vont l'enfouir dans les replis tortueux d'un langage informe et incorrect.

Mais pour en revenir au plan de la dogmatique, l'auteur cherche dans les premiers chapitres de son troisième volume à élaborer une notion précise et soigneusement biblique de la justification, ainsi qu'à en saisir les rapports avec l'idée de la rémission des péchés et de la rédemption qui toutes trois sont dans une réciprocité parfaite. De là la transition se fait naturellement aux conditions préalables de cet état religieux de l'homme, conditions que M. Ritschl range sous les trois titres suivants : la doctrine de Dieu, celle du péché, celle de la personne et de l'œuvre du Christ. Une troisième partie expose les preuves pour lesquelles la notion de la justification est nécessaire en général et pourquoi il faut la rapporter à la vie et à la mort du Christ. Un dernier chapitre enfin énumère les conséquences qui découlent de la réconciliation avec Dieu pour la vie du chrétien ; il traite de la providence, de la patience, de l'humilité, de la prière, de la perfection chrétienne...

Ce qui frappe dans l'étude de ce système, c'est la nouveauté des points de vue. Des idées foncièrement religieuses, reléguées par la théologie traditionnelle dans quelque coin ignoré

de la morale, ou restées vivantes tout au plus dans la littérature ascétique et homilétique, sont éclairées ici d'un jour nouveau et acquièrent une importance qu'on ne leur connaissait point. Ce qui fait le prix inestimable de cette théologie, ce qui prédispose de prime abord favorablement ceux qui s'en occupent, c'est l'atmosphère toute biblique dans laquelle on respire. Point d'argumentations au moyen d'idées empruntées à quelque philosophème suranné, nous nous mouvons sur un terrain sans mélange, purement religieux, nous vivons et puisons dans la Bible.

Mais cet avantage amène aussitôt l'objection que nous pressentions plus haut, sur laquelle les adversaires de l'école de Ritschl ont insisté fortement et dont il ne faut nullement se dissimuler la gravité. Si la théologie systématique ne prend conseil que de l'expérience chrétienne, si elle se borne à retracer les enseignements des Ecritures saintes dans leur unité vivante, quelle garantie avons-nous que la réalité des choses soit conforme à notre foi, en d'autres termes, quel est le critère de la vérité de la religion chrétienne? Sans doute on n'aurait pas tort de répliquer que pour le chrétien croyant la preuve scientifique est parfaitement inutile, le christianisme est pour lui un fait révélé et sa foi vivante au Christ révélateur de Dieu est une certitude qui n'est ni diminuée ni augmentée par des considérations de nature philosophique ou scientifique.

Mais alors, demandera-t-on encore, la théologie systématique ne s'intéresse-t-elle en aucune façon aux explications de l'univers tentées par la science, marchera-t-elle à leur côté comme une étrangère, et ne faut-il pas craindre la possibilité d'une collision ?

Ce danger n'est pas à redouter, puisque la science, en tant que science, ne résout pas et ne peut jamais résoudre le problème du monde, et toutes les fois qu'elle a essayé d'en donner la clef dans une formule philosophique, elle est devenue elle-même une *sorte de religion.*

A la suite de Schleiermacher, mais avec plus de conséquence, notre théologien soutient qu'il y a une différence profonde entre les deux fonctions de l'esprit humain qui sont actives dans la re-

ligion et dans la science. Toutes deux ont pour objectif la nature et l'esprit, mais les moyens dont elles disposent et l'intérêt qu'elles portent à ce domaine commun sont divers. La science exacte n'est jamais à même de connaître la loi dernière et générale de l'univers, elle n'embrasse pas l'ensemble des choses. Si elle prétend néanmoins l'expliquer, elle outrepasse ses pouvoirs, elle se perd en hypothèses. Ce que la science expérimentale est incapable d'atteindre et de procurer à l'âme humaine, la religion au contraire, dans toutes ses formes et tous ses degrés, le poursuit et le réalise. C'est le propre de la religion d'éveiller en nous l'idée de l'ensemble du monde. Le polythéisme ne fait pas exception : pour qui observe avec attention ses cosmogonies et ses théogonies, il est incontestable qu'elles tendent toutes à l'unité. Voilà pourquoi il faut voir, dans cette prétention de la philosophie de parvenir par ses propres moyens à une cosmologie, un mobile religieux, par conséquent apocryphe. Il est facile de constater que dans tous les systèmes, et particulièrement dans toutes les écoles de la philosophie grecque, les thèses destinées à expliquer et à faire saisir les dernières racines de l'être s'écartent de la méthode rigoureusement scientifique et sont un produit de l'imagination religieuse de leurs auteurs. Cela est vrai aussi du matérialisme moderne, non moins que du panthéisme. Si l'on réfléchit un seul instant que le mécanisme et l'organisme sont irréductibles pour ne parler que de ce seul mystère entre plusieurs autres, il faudra bien avouer que la méthode scientifique n'atteint pas la loi dernière de l'univers. Les frais d'imagination qu'ont fait les matérialistes jusqu'à nos jours pour débrouiller le chaos universel par un premier moteur, ne rappellent-ils pas, jusqu'à un certain point, les cosmogonies païennes? Cette remarque confirme d'une façon indirecte l'assertion susdite que la science exacte ne saurait s'ériger en rivale de l'idée chrétienne du monde qu'à condition d'échapper à elle-même, c'est-à-dire en se dépouillant de son caractère de science et en se doublant d'une sorte de religion naturelle.

Il s'ensuit donc que la science n'infirme nullement l'autorité de la religion chrétienne. Mais il y a plus. Si nous avons bien

saisi la pensée de M. Ritschl il est possible de fournir la *preuve positive* du caractère scientifique de la théologie, pourvu que l'esprit soit une réalité non moindre que la nature, et que les lois de l'un obligent aussi strictement que celles de l'autre. Or la loi générale de notre vie spirituelle, telle qu'elle se traduit dans nos sentiments, notre réflexion et notre volonté, c'est que l'esprit seul est but, la nature un moyen. Nous agissons ainsi, adaptant partout la nature à nos fins, bien que nous sachions que, prise en elle-même, elle obéit à des lois toutes différentes. Comment expliquer la juxtaposition de ces deux mondes, si l'esprit n'agit pas en harmonie avec la loi suprême de l'univers? Est-il admissible que l'homme soit voué à une illusion fatale, que le monde soit une création incohérente et défectueuse?

Ainsi donc c'est la religion qui fixe la destinée humaine, qui rend la vie digne d'être vécue; car elle est précisément cette loi pratique conformément à laquelle l'esprit se maintient toujours comme but au milieu des expériences contraires du monde. La solution la plus haute du problème de la vie, on se le rappelle, est fournie par l'idée chrétienne du Dieu qui, ayant créé toutes choses, les gouverne de façon que l'homme réalise entièrement sa destinée, c'est-à-dire l'union parfaite avec lui. Plus un penseur aura acquis une intelligence profonde des besoins et de la nature de l'esprit humain, plus sûrement aussi il aboutira à concevoir Dieu et le monde tels que l'Evangile nous les révèle.

Il est bon de remarquer que la preuve vraiment scientifique ne peut être fournie que pour l'ensemble du système, ce qui est tout juste le contre-pied de la théologie scolastique. Au moyen âge le christianisme, étant considéré comme une vérité surnaturelle, ne paraissait pas démontrable dans sa totalité. Ce n'est que telle doctrine prise isolément, tel point spécial qu'on croyait devoir s'imposer à l'homme, à cause d'une sorte d'harmonie préétablie entre la religion chrétienne et l'esprit humain. Pour notre théologien, au contraire, les diverses parties du système n'ont de l'évidence qu'autant qu'elles sont des éléments inséparables du tout.

Les réserves faites par M. Ritschl à l'endroit des sciences exactes, ses affirmations concernant l'usurpation de la philosophie sur la religion, trouvent leur complément dans sa théorie de la connaissance, différente de celle reçue parmi les adhérents de la tradition. On s'abuse quand on croit saisir les objets tels qu'ils sont, en eux-mêmes; nos perceptions sont pour nous la seule garantie que les choses dont nous sommes affectés existent. Vouloir distinguer et déterminer en elles une existence ultérieure, indépendante de nous, c'est méconnaître les lois d'une saine ontologie. De plus les images que nous fixons dans notre mémoire n'équivalent jamais à la perception directe et ne peuvent la remplacer, parce qu'elles sont inaccessibles, indifférentes, en tant qu'images, à toutes les variations auxquelles l'objet est soumis. Appuyé sur cette théorie, M. Ritschl se croit autorisé à une défiance absolue vis-à-vis des affirmations philosophiques concernant l'Etre suprême. Il considère comme peine perdue de séparer l'essence de Dieu des qualités dans lesquelles il se révèle à nous, et caractérise les essais dogmatiques ainsi conçus de fausse métaphysique.

Parmi les preuves de l'existence de Dieu, deux en particulier, la preuve cosmologique et la preuve téléologique, recèlent dans leur forme ordinaire un pareil abus de métaphysique et n'ont alors nul droit de cité dans la dogmatique chrétienne. Non pas qu'on ne puisse les considérer comme des essais légitimes de montrer l'accord entre nos connaissances naturelles et nos convictions religieuses, mais il est illusoire de penser qu'elles puissent corroborer notre certitude de l'existence de Dieu. Ces preuves raisonnent ainsi : si nous voulons comprendre la nature dans son ensemble, comme un tout organique, il faut admettre une cause première qui soit aussi la cause finale. Mais cette formule n'est pas due à la perception scientifique, qui ne connaît que des forces et des lois inséparables de ces forces. Parler de l'origine de ces dernières, fixer si elles sont créées ou de toute éternité, dépasse la compétence de la science uniquement basée sur l'expérience. Mais au moins, dira-t-on, ne peut-on empêcher l'homme d'observer dans la nature des séries de phénomènes

tendant à une fin? Sans doute cela est le cas, mais l'observateur attentif ne tardera pas à en découvrir beaucoup d'autres où l'on ne saurait démêler aucun but et qui vont même contrarier les fins apparentes dans les premiers : preuve que la science empirique, réduite à elle-même, ne peut conclure ni à une cause finale ni à une intelligence créatrice.

On peut d'ailleurs aisément se rendre compte de la distance qui sépare une cosmologie métaphysique de la conception religieuse du monde. La première interroge les choses sans s'inquiéter du caractère tout à part, *sui generis* de l'esprit humain, la seconde n'est possible que si notre esprit se distingue nettement des objets environnants. L'une *questionne* l'univers, l'autre l'*interprète*.

Ces dernières considérations ne serviront pas seulement à nous convaincre de l'impuissance d'une prétendue science à laquelle on demanderait de fournir des armes au christianisme mais encore elles nous confirmeront à nouveau et par voie indirecte dans le résultat obtenu tout à l'heure, à savoir que la science exacte, le seul adversaire qui, le cas échéant, puisse devenir redoutable à la religion chrétienne, ne peut entrer en conflit avec la foi, à moins de perdre sa force probante, en se dissolvant dans des hypothèses et des spéculations qu'on qualifie de science mais qui n'en portent que le nom.

Après avoir déterminé ainsi le terrain où doit se maintenir la théologie systématique, l'esprit dans lequel elle doit grouper et ordonner ses matières, il nous reste à rechercher les sources d'où il faut les tirer et la manière de les interpréter.

Autorité des Saintes Ecritures. Méthode scripturaire.

L'orthodoxie du XVIIe siècle, se fondant sur l'inspiration littérale, avait revendiqué pour l'Ecriture seule le droit de régler la foi. Quant à la norme de l'interprétation, elle avait écarté le principe catholique de la tradition, pour le remplacer par celui du *testimonium spiritus sancti*, c'est-à-dire par cette assertion que la Bible s'explique par elle-même. Depuis, oubliant le sens précis du *testimonium*, on l'a identifié avec

l'expérience religieuse individuelle ; mais, dans son acception primitive, il est aux antipodes de cette expérience directe, puisqu'il signifie que l'esprit, qui a produit la lettre biblique, repose, est renfermé dans cette lettre et provoque dans le lecteur sincère l'intelligence de la parole. Ce principe aboutit à un mécanisme absolu où le sujet est tout passif, et ne saurait convenir à la science théologique. Mais le caractère scientifique de la théologie n'est pas sauvegardé davantage si l'on voulait s'en tenir exclusivement, comme M. Hoffmann par exemple, à l'expérience personnelle ; le subjectivisme qui en découle ne garantit rien moins qu'une exposition exacte de l'idée chrétienne, conforme aux intentions mêmes du fondateur et des apôtres. Sera-ce alors l'expérience commune de tous qui fera loi ? A elle seule, elle ne peut suffire, car qui pourrait prétendre saisir dans leur succession secrète et d'une manière complète les pulsations religieuses de ses frères ?

Si donc notre connaissance du christianisme doit être sérieusement scientifique, il faut avoir recours à cette norme objective contenue dans les Ecritures Saintes. Mais aussitôt se dresse la difficulté de l'interprétation et de l'usage à faire des livres bibliques. Les écoles rationalistes et supranaturalistes, malgré leur formule « toute la Bible et rien que la Bible, » retombaient dans les errements du passé, en interprétant les unes selon la raison, les autres selon la tradition. La solution du problème, selon M. Ritschl, est renfermée dans la thèse suivante : Le théologien systématique doit asseoir son système sur les livres bibliques de préférence à tous les autres écrits chrétiens, parce que les premiers se distinguent d'une façon non équivoque des autres par la solidarité étroite qui les unit aux documents religieux de l'Ancien Testament. C'est une chose remarquable, que tous les écrits du Nouveau Testament, même ceux dont on pourrait contester l'authenticité avec le plus de raison, révèlent une intelligence profonde de l'ancienne alliance, telle qu'elle ne se rencontre nulle part, ni dans le judaïsme contemporain, chez les pharisiens, les sadducéens et les esséniens, ni dans la littérature pagano-chrétienne du siècle postapostolique.

Quelles sont les conséquences de ce point de vue? Il en résulte 1° qu'on ne peut utiliser les documents bibliques que dans leur ensemble, puisqu'il s'agit de saisir les enseignements du Nouveau Testament dans leur liaison étroite avec ceux de l'Ancien, de les suivre depuis leur genèse jusqu'à leur plein développement. C'est ce lien organique rattachant les doctrines chrétiennes à l'Ancien Testament qui en fait ressortir avec une évidence parfaite le sens intime, le noyau religieux et impérissable.

2° Un examen pareil de la Bible, qui tend à suivre le fil des idées, découvrira bientôt que les écrits canoniques renferment aussi des éléments de provenance étrangère et par conséquent de valeur moindre. C'est donc en les dégageant de leur alliage, que l'exégèse biblique parviendra à recueillir pour la dogmatique les notions essentielles de la doctrine chrétienne qui constituent le fond religieux de la révélation; de ces éléments intégrants de la foi et qui rentrent dans l'expérience de l'Eglise chrétienne tout entière, elle discernera soigneusement les autres, secondaires et passagers, qui n'engagent pas le dogmaticien. La provenance de pareilles idées étrangères, dans les livres du canon, est diverse. Le plus souvent c'est la connaissance des écoles rabbiniques ou de la philosophie alexandrine qui en fournit la clef. C'est ainsi que M. Ritschl juge par exemple la notion de la loi, dans saint Paul, entachée de l'esprit de la théologie pharisaïque. Les cérémonies légales de la loi mosaïque, selon la doctrine authentique de l'Ancien Testament, ne tendent nullement à développer la sainteté morale, mais uniquement à marquer la participation de l'israélite individuel à l'alliance conclue avec la race, avec le peuple. C'est pourquoi le psalmiste rend grâce à Jéhovah du don de la loi qu'il estime être un gage de sa fidélité. Saint Paul, au contraire, part en guerre contre la loi, parce qu'il lui suppose le but de la *justice* légale qui empiéterait sur la justification par la foi. Mais cette notion de la justice, dépendant de l'accomplissement des prescriptions mosaïques, est une création du pharisaïsme dont l'apôtre ne s'est pas dégagé entièrement. Par conséquent son idée de la loi mosaïque ne lie pas le théologien,

vu que l'orientation exacte dans l'Ancien Testament lui fait défaut.

3° Une troisième conséquence de cette méthode organique de sonder les Ecritures, c'est de montrer l'inanité de ce procédé qui consiste à accumuler, en guise de preuves dogmatiques, des passages bibliques qu'on a arrachés à leur contexte. On connaît le résultat ordinaire de cette argumentation de routine : c'est une interprétation accommodée aux besoins de la cause, réglée selon les conceptions étroites d'une théologie de parti, mais rarement conforme à l'intention de l'écrivain. Jamais les auteurs du Nouveau Testament n'ont cherché à donner des définitions que le théologien systématique pourrait emprunter telles quelles au canon. Il demeure donc ce fait : à moins d'avoir saisi les vérités chrétiennes ainsi qu'elles se précisent mutuellement et d'être arrivé à une vue générale sur l'ensemble de la révélation, il est prématuré de fixer le sens des propositions partielles.

4° Il ne faut point se cacher que cette méthode scripturaire transforme du tout au tout l'ancienne notion de l'inspiration. D'extérieure, de mécanique, elle devient intérieure, purement spirituelle.

Mais s'il est désormais impossible de transcrire tout simplement les paroles de saint Paul ou de saint Jean pour avoir des thèses dogmatiques, cela n'est pas à dire que l'usage à faire des Ecritures saintes soit tout arbitraire ou plus restreint. Délimiter et trier pour la dogmatique les notions constitutives du christianisme nécessitera de fortes études bibliques et une connaissance sérieuse de l'histoire des dogmes. Décréter ce qu'il faut croire pour être membre de l'Eglise, ne sera pas l'office du premier venu. La théologie systématique doit s'en tenir, il est vrai, à l'expérience de la communauté chrétienne, ainsi que nous l'avons démontré ; mais ce côté subjectif trouve ici son complément et son correctif. Grâce au critère scientifique précité qui, appliqué aux documents bibliques, fait connaître les parties intégrantes de la religion chrétienne, l'Ecriture reste la norme de nos croyances et constitue une base objective. Il n'y a point là de contradiction, car les vé-

rités appartenant au fond même de la révélation sont de l'ordre religieux et moral et ne sauraient comme telles échapper à l'expérience du chrétien.

Nous ne doutons pas que tout cela ne paraisse à plusieurs infiniment moins simple et moins pratique que le critère traditionnel de l'inspiration. Mais, vu les études laborieuses et approfondies qui en sont l'antécédent obligé, cette méthode est faite certainement pour mériter plus de confiance. D'ailleurs celui qui aura contemplé à la lumière de l'Evangile les voies de Dieu convergeant toutes vers un même point, qui aura assisté, de l'ancienne à la nouvelle alliance, à l'éclosion complète des vérités divines et saisi leur harmonie intérieure, celui-là aura touché le fait même de l'inspiration, et se passera de la théorie.

Conclusion.

Nous ne saurions terminer cet aperçu bien incomplet de cette théologie nouvelle sans résumer brièvement les avantages incontestables qu'elle offre à la science théologique protestante, laissant à la conférence le soin de soulever les critiques sérieuses auxquelles ne sauraient se soustraire sans doute divers points du système.

Il faut savoir gré au professeur de Gœttingue d'avoir remis en honneur les principes mêmes de la Réforme et de légitimer par là son enseignement au sein de nos Eglises protestantes. Nous avons vu comment il applique le principe de l'autorité du Livre saint et quelle importance il attribue à la doctrine de la *justification*. L'élément moral, si bien cultivé par Luther, est mis plus largement encore en contribution dans notre système. Rappelons aussi quel prix M. Ritschl attache au facteur de la communauté, de l'organisme, non seulement dans la sphère morale, mais encore religieuse. Tout comme le catéchisme de Luther enseignait que le chrétien individuel s'approprie le pardon des péchés au sein de la chrétienté, de même la théorie de la rédemption chez le professeur de Gœttigen vise la

communauté entière et se dégage heureusement d'un individualisme excessif, si fréquent dans cette matière.

C'est un heureux retour aussi au premier âge de la Réforme que de prendre le point de départ et le point d'appui pour l'exposition scientifique du christianisme dans le centre même de la foi chrétienne. Il est temps de le crier bien haut que le tronc réputé si solide de la religion naturelle, sur lequel on va greffer la dogmatique de l'Eglise, n'a pas plus de fermeté que ses racines ne plongent dans l'Evangile. L'alliance du spiritualisme chrétien avec le naturisme est des plus funestes, car elle obscurcit l'intelligence du caractère spécifique des vérités chrétiennes. La passion des spéculations transcendantes ou le désir de s'aboucher avec toutes les hypothèses extra-scientifiques du jour font dévier le dogmaticien de l'ornière qui lui est tracée. Aussi bien la plupart de nos théologies, au lieu de se confiner dans leur champ d'investigation bien délimité et de s'en tenir à l'étude du fait religieux et moral, finissent-elles par se transformer en une sorte de philosophies hybrides, moitié expérimentales, moitié spéculatives. Les rôles ont bien changé depuis le règne de la scolastique. Alors la philosophie, comme une vile esclave, était enchaînée aux pieds de sa maîtresse, la science théologique, et ce n'est que dans le cours des siècles qu'elle parvint à s'affranchir de ce joug ; aujourd'hui c'est la théologie qui s'est mise à la remorque de son ancienne servante, c'est elle qu'il faut libérer.

Sur ce point la théologie que nous venons de passer en revue, constitue un progrès notable ; elle porte son centre de gravité en elle-même. Intimement convaincu de la nécessité absolue et de la signification exceptionnelle du phénomène chrétien, M. Ritschl ne s'est pas longuement attardé à poser un fait qui s'impose ; mais comme le possesseur qui, joyeux et sûr de son bien, l'examine avec amour et sous toutes ses faces, il s'est appliqué à saisir les rapports internes de la révélation, la connexion et l'agencement de ses parties. Il ressemble à l'homme qui, sachant tout le prix de sa maison, y demeure avec joie et se complaît à l'étude de son intérieur ; par là aussi il se distingue avantageusement de ces nombreux

théologiens qui, tout en protestant de leur attachement pour la demeure qu'ils habitent, aiment mieux mettre la tête à la fenêtre et observer ce qui se passe dans la rue. Toujours préoccupés de mettre leurs croyances en harmonie avec un prétendu fond primordial ou irrévocablement acquis de notre esprit, ils dépensent leurs meilleures forces à découvrir ou à jeter des ponts, à élever (c'est rabaisser qu'il faudrait dire) les vérités chrétiennes au niveau des connaissances humaines: sans le vouloir, ils font œuvre de niveleurs; pour notre dogmaticien, au contraire, la valeur absolue et la supériorité incontestée du christianisme sont à la base du système.

Mais si cette doctrine ne se plie pas aux exigences fantaisistes de la raison théorique, elle s'adresse directement et avec énergie à la volonté de l'homme, en accordant à cette faculté un rôle prépondérant dans la formation de nos convictions. On peut rapprocher ce côté de notre système de la tendance inhérente à la philosophie moderne et qui se propage de plus en plus, d'établir la volonté comme le principe des choses. Au lieu de quintessencier la religion chrétienne, ce qui ne peut que nuire à son efficacité pratique, la théologie de M. Ritschl en fait une religion vraiment positive, pouvant servir tous les jours, laïque et universelle.

C'est dire aussi que l'élément moral n'y est pas absent. A cet égard nous constatons une certaine parenté entre le professeur de Gœttingue et Kant, chez lequel plusieurs des idées que nous avons passées en revue, par exemple celles du royaume, de la liberté, sont en grand honneur. Tant pour ce motif que surtout pour la distinction introduite par M. Ritschl entre la perception scientifique et la fonction religieuse dans l'homme, un critique éminent de Berlin, M. Pfleiderer, dans son essai sur la philosophie de la religion, a rangé notre théologien dans l'école néo-kantienne. Sans nier, sur tous ces points, l'analogie entre le grand philosophe de Kœnigsberg et M. Ritschl, il ne serait pas exact cependant de songer à de simples emprunts faits par ce dernier. Les idées qu'il défend sont nécessaires et parfaitement à leur place dans son système. L'élément moral d'ailleurs y est marqué d'une

forte empreinte religieuse, ce qui manque absolument à la théorie Kantienne. Ainsi la liberté, au sens chrétien, n'est pas une plante qui croît sur le sol de la théologie naturelle; la véritable notion de la liberté chrétienne, qui n'est pas seulement la liberté négative vis-à-vis de la loi et du péché, mais la liberté positive, celle que Luther a si bien exaltée et qui est identique à la foi en la Providence, aura quelque peine à se reconnaître dans la sœur bâtarde que lui a substituée la morale philosophique.

Si elle est appliquée avec sincérité, la méthode dogmatique que nous avons étudiée plus haut, aura pour effet de réconcilier la théologie et l'Eglise, deux choses qui se conditionnent réciproquement, mais qui, hélas! vivent trop souvent en hostilité ouverte. Les doléances de l'Eglise sur le manque de piété filiale et sur l'émancipation de la science théologique ne cesseront que du jour où celle-ci ne prendra plus son point d'appui hors du christianisme, dans la raison humaine ou dans une idole métaphysique, jugée plus solide dans son abstraction que le Dieu vivant des chrétiens, mais dans la foi même de la communauté, dans les documents sacrés, et où le mobile de ses recherches ne sera plus une vaine curiosité, mais un intérêt religieux réel, le désir sincère de servir l'Eglise et la ferme conviction que le christianisme est un fait révélé.

Dans le domaine ecclésiastique, il s'opère un heureux rapprochement des partis dès qu'on se place sur le terrain purement religieux de l'expérience chrétienne. Autrefois la contratradiction était flagrante dès le départ. Si l'on déduit le christianisme d'une théorie abstraite de Dieu, qui est saisi avant tout dans ses attributs métaphysiques, cette même norme doit être rigoureusement appliquée à la divinité du Christ; mais de la sorte on était arrêté sur le seuil même, on ne pouvait faire un seul pas ensemble vers ce Jésus que tous cependant reconnaissaient pour leur Seigneur et leur Maître. Si au contraire la théologie ne formule des jugements métaphysiques qu'autant qu'ils sont la base indispensable des données religieuses et morales, l'antagonisme n'est plus possible qu'au point d'arrivée.

Verra-t-on dans cette restriction des attributions de la théologie une dépréciation de cette science ? nous ne le pensons pas. Ce n'est point lui couper les ailes puisqu'elle prendra au contraire un vol religieux d'autant plus hardi et plus élevé qu'elle sera débarrassée plus entièrement des chaînes de la métaphysique. C'est faire rentrer plutôt la science exacte dans ses justes limites, ou mieux encore, c'est les purifier toutes deux d'un amalgame nuisible.

Quant aux sciences exactes, on est fondé à leur demander de s'incliner devant les réalités spirituelles qu'elles ne peuvent ni expliquer ni réglementer. Il n'en est pas, comme trop souvent on est porté à le croire, que la science soit une instance supérieure. Si elle nous renseigne à merveille sur la marche irrésistible de l'univers, si elle nous initie, on ne peut mieux, au fonctionnement de la machine cosmique, saura-t-elle empêcher que les êtres les plus chers et nous-mêmes finalement ne soyons broyés sous ses roues ? Sachons donc faire un effort sur nous-mêmes et, nous élevant d'un coup d'ailes dans la sphère morale et religieuse, échapper à cet engrenage fatal. Malgré toutes les révélations de la science, la cosmologie sans l'éthique reste lettre morte pour l'âme humaine. La conscience morale a un mot à dire dans l'interprétation de l'univers. Ce qui *doit* être, dirons-nous avec l'éminent philosophe Lotze, donne seul l'explication de ce qui *est*. Peut-être qu'un jour nos sociétés vieillies, désespérant d'obtenir la certitude par les principes purement formels et persuadées de plus en plus de l'« ignorabimus » qu'ont déjà prononcé les coryphées de la science actuelle, accepteront alors cette solution *morale* de l'énigme de la vie et prendront sur elles de croire au bien, parce que c'est le bien.

G. BALDENSPERGER.

LA QUESTION DES DEUX NATURES DE CHRIST

C'est une question qui ne saurait être résolue par l'exégèse, car le mot de φύσις, *nature*, ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament appliqué au Christ, comme il le fut par les pères et les conciles. Il faut donc l'expliquer par l'étymologie et la psychologie.

Le mot grec, comme le mot latin, n'a une signification active comme principe générateur que dans la philosophie stoïcienne qui, déifiant la nature et ne reconnaissant point de Dieu créateur, fut obligée d'attribuer à elle la qualité créatrice.

Partout ailleurs, la nature ne signifie que ce qui a été engendré, comme le mot créature veut dire ce qui a été créé, culture ce qui a été cultivé, etc. Il n'y a donc pas de *natura naturans* comme le voulait la dite philosophie, mais seulement celle qu'elle appelait *naturata*.

Dans ce cas, le mot de nature ne saurait jamais être appliqué à Dieu. Pourtant dans la 2e épître de Pierre (I, 4), il est question d'une nature divine, mais ce n'est qu'au sens moral de qualité, *indoles*, dans laquelle nous pouvons participer à cette nature; il ne peut être question dans ce passage des attributs métaphysiques de Dieu. Il faut donc parler non de sa nature, mais de son essence ou substance.

C'est pourquoi l'on ne peut pas non plus parler d'une *nature divine du Christ*, mais seulement de sa *nature humaine* en tant qu'il est venu au monde comme tout homme né d'une femme. Mais son *essence* ou *substance divine* est présupposée par l'expression de la *forme de la divinité* qu'il a eue avant cette naissance, car la forme de Dieu que saint Paul lui attribue (Philip. II, 6) ne peut être que la forme de son essence. Elle se

distingue de celle de Dieu le Père par la définition de Logos, ou d'empreinte, image, idée ou parole de Dieu dans sa manifestation, définition que nous trouvons chez Jean (I, 1) comme dans l'épître aux Hébreux (1, 3) et chez Paul (2 Cor. IV, 4 et Col. I, 15, 17).

Comment ce Logos est-il entré dans l'homme Jésus? Comment la divinité s'est-elle alliée à l'humanité? Voilà la question qui a travaillé les pères du 5e siècle et qui a été agitée entre les luthériens et les réformés qui se renvoyaient les anciens reproches, soit de monophysitisme, soit de nestorianisme. Ces mêmes reproches revenaient à ceux de docétisme et d'ébionitisme agités dès le 2e siècle.

Apollinaire, évêque de Laodicée en Syrie, au 4e siècle, avait déjà cherché à trouver une solution à ce problème en enseignant que le Logos avait pris la place de l'esprit ou du πνεῦμα dans la nature humaine qui n'aurait plus consisté que dans le corps et l'âme. Le concile de Constantinople, pour le condamner, lui objecta, en 381, que la nature humaine pour être entière devait avoir eu aussi son πνεῦμα et non seulement une âme animale servant à animer le corps. Apollinaire répondit que le πνεῦμα auprès du Logos aurait formé une double personne, qu'on ne saurait pas laquelle eût accompli le salut. Si c'eût été la nature humaine, nous n'aurions point de garantie pour ce salut; si, au contraire, c'était la nature divine, la nature humaine n'aurait été qu'un simple vase sans participation à l'œuvre du salut.

Cette alternative n'est pourtant pas absolue puisqu'il n'y a pas de nature divine, mais seulement une nature humaine.

Or c'est ici qu'intervient une psychologie mieux entendue que n'était celle d'Apollinaire. Outre le corps, il y a dans l'homme une âme non seulement animale, mais affective, c'est-à-dire capable de sentiment et de volonté réfléchie, par conséquent d'intelligence (νοῦς). Dans cette intelligence, nous distinguons la raison (ratio) proprement dite ou la faculté du jugement (Verstand) et la réceptivité pour les idées ou intuition (Vernunft). L'une et l'autre de ces facultés intellectuelles étant suffisamment développées pour s'élever au-dessus des besoins et aspi-

rations de la vie matérielle, deviennent esprit (πνεῦμα). Il y a par conséquent eu aussi dans l'homme Jésus un πνεῦμα. Mais celui-ci n'exista pas juxtaposé au Logos divin d'une manière simplement quantitative ou mécanique. Au contraire, il fut pénétré par le Logos qualitativement, et cela à un tel point comme il ne l'a été dans aucun autre homme. (Jean. III, 34.) En lui l'esprit humain et l'esprit divin devinrent complètement *un*, de même que le Fils de Dieu fut un avec le Père.

Il y a donc en Jésus-Christ *unité entre l'essence divine et la nature humaine,* unité *non seulement morale,* mais aussi *métaphysique*, puisque le Fils de l'homme, ainsi qu'il nous l'a dit lui-même, a eu *conscience de son existence auprès de Dieu antérieure à sa naissance.* (Luc II, 49; Jean VIII, 18; XVII, 24.) C'est par cette union métaphysique seulement que nous sommes assurés de notre salut, assurés que c'est Dieu qui a agi en Jésus-Christ et l'a livré pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. Sinon, nous sommes encore dans nos péchés et réduits à chercher un salut qu'aucune philosophie ne peut nous assurer ; car, étant purement *intellectuelle.* la philosophie ne saurait procurer la *réconciliation avec Dieu* qui est pourtant le but principal de toute religion. Cette réconciliation ne peut se fonder que sur les *faits* du salut accompli par celui qui, comme médiateur suprême et unique entre Dieu et les hommes, a réuni en sa personne l'essence divine avec la nature humaine. C'est un mystère qui a été réalisé en dehors et au-dessus de la sphère de toute philosophie, mais qu'elle doit s'efforcer de comprendre.

E. de M.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1883.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Ce que nous sommes, ce que nous croyons, ce que nous voulons, par J.-F. Astié 5

Des essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la Vulgate, par Samuel Berger 41

La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, par H. Vuilleumier :

Sixième article 67

Septième article 109

Dieu et l'homme. I. Seconde partie : le corps et l'âme, par le Dr *H. Ulrici*. Troisième et dernier article, par J.-F. Astié 151

Du progrès des études théologiques en Amérique 192

Y a-t-il encore un principe et une garantie de la morale ? par E. de M. 201

Le millénarisme, par F. C. J. van Goëns 217

De l'autorité de l'Ecriture. Second article, par Paul Chapuis . . . 249

Un métaphysicien suisse. L'Anti-Kant du Dr Adolphe Bolliger, par Hermann Brunnhofer, traduit par Ch. Bieler 281

Les quatre sources des lois de l'Exode, par Ch. Bruston 329

La place de la liberté dans le fait religieux, par C. Malan 370

Simple causerie à propos de quelques travaux récents sur Vinet (de MM. Astié, Fréd. Chavannes et Cramer) 433

Wellhausen et sa méthode dans la critique du Pentateuque, par Gretillat . . . . . 484 et 589

La théologie d'Albert Ritschl, par G. Baldensperger . . . . 511 et 617

De la préexistence personnelle et consciente du Fils de Dieu (à propos du livre de M. Lobstein) 545

La question des deux natures de Christ, par E. de M. 635

II. VARIÉTÉS

Pages

M. Dubois-Reymond autrefois et aujourd'hui, d'après M. Zöckler . 293
La mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament. Traduit de l'anglais du professeur Francis Brown, par J. E. Neel 297
1. Le témoignage de Jésus 297
2. Le témoignage des auteurs inspirés 393

III. BULLETIN

Amiel, H.-F. Fragments d'un journal intime. Tome 1er 91
Berner Beiträge, publiés sous la direction de F. Nippold 419
Bordier, H. La France protestante, 2e édition. IVe vol., 1re moitié 429
Bruston, Ch. Histoire critique de la littérature prophétique (*H. V.*) 306
Calinich. Le petit catéchisme de Luther 418
Calvin. Opera exegetica et homiletica, édit. de MM. Cunitz, Reuss et Lobstein (*H. V.*) 420
Chastel, Et. Le christianisme aux XVIe et XVIIe siècles (*A. H.-M.*) 534
Chavannes, Ern. Extraits des manuaux du Conseil de Lausanne de 1512 à 1536 428
Chwolson, D. Corpus inscriptionum hebraicarum 206
Cremer, Herm. Dictionnaire biblico-théologique de la grécité du N. T. 3e édition 207
Dillmann, A. Commentaire sur la Genèse, 2e édition 207
Durand, Louis (ci-devant à Liège). La question eucharistique (*Ern. M.*) 412
Ebers et Guthe. Palästina in Bild und Wort 205
Herminjard, A.-L. Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française. Tome VI. (*H. V.*) 425
Herzog-Plitt-Hauck. Real-Encyklopädie, 2e édit. Tome XI 204
Histoire ecclés. des Eglises réformées au royaume de France. Nouvelle édition, par Ed. Cunitz. Tome I (*H. V.*) 422
Keil. Commentaire sur Ezéchiel, 2e édition 208
Köstlin, J. Ouvr. divers sur Luther, sa vie et sa théologie, 211, 414, 416
Kundig. Expériences au lit des malades et des mourants. 5e édition, par Rod. Anstein 537
Lagrange, Ch. Le christianisme et la méthode expérimentale (*E. B.*) 530
Lenormant, François. La Genèse, traduction d'après l'hébreu (*H. V.*) 539
Luther. Publications diverses à l'occasion du 400e anniversaire de sa naissance (*H. V.*) . . . . . 211 et 413
Le même. Revision de sa Bible allemande 212
Martin, Ernest. Introduction à l'étude de la théologie protestante (*M. D.*) 407

Pages

NIELSEN, FRÉD. Etudes sur l'histoire de l'Eglise catholique au XIXe siècle (*A. H.-M.*) 322
OEHLER. Théologie de l'Anc. Test. 2e édition allemande 209
PLITT-PETERSEN. Vie de Martin Luther . . . . . 211 et 417
PUNJER, BERN. Theologischer Jahresbericht, 2e année (*H. V.*) . . . 402
Réformation. Publications diverses relatives à l'histoire de la réformation en Allemagne, en France et en Suisse (*H. V.*) 413
RIEHM, ED. Handwörterbuch, 17e livraison 204
RITSCHL, ALB. La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation, 2e édition. Tome I et II 210
SCHRADER, EBERH. Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament. Seconde édition 208
ZÖCKLER, OTTO. Manuel des sciences théologiques. Tome I. (*H. V.*) . 88

IV. DIVERS

Nécrologe de l'année 1882 99
Bibliotheca della riforma italiana (prospectus) 102
Le Luther-Verein ou Société d'histoire de la réformation 103
Les œuvres complètes de Luther, publiées par le pasteur Knaake (prospectus) 105

V. REVUES

Beweis des Glaubens, de MM. Andreä et Brachmann 108, 215, 327, 431
Deutsch-evangelische Blätter, de M. Beyschlag (année 1882) 106
Jahrbücher für protestantische Theologie, de MM. Hase, Lipsius, O. Pfleiderer et Schrader 214, 326, 430
Revue philosophique de M. Th. Ribot 108, 216, 328, 431
Revue théologique de Montauban 108, 327
Theologische Studien aus Würtemberg, de MM. Hermann et Zeller 215, 328, 544
Theologische Studien und Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm 213, 326, 430
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Herm. Guthe 215, 430
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, de M. Stade 214, 544
Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger 213, 430
Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft, de M. Luthardt, 107, 214, 326, 431
Zeitschrift für praktische Theologie, de MM. Bassermann et Ehlers 327

BR
3
R4
année 16

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY